

# **Zen-Buddhismus in Japan**

**Dr. Klaus Vollmer  
Universität Hamburg**

# Zen-Buddhismus in Japan

Klaus VOLLMER (Hamburg)

„Zen-Buddhismus in Japan“ — bei diesem Thema denken viele Menschen im Westen meist wohl an in Stille versunkene Mönche in kargen Meditationshallen, an die Faszination der nur aus Kiesel, Steinen und Moos gestalteten Trockenlandschaftsgärten, den sog. Zen-Gärten oder auch an die unergründliche Philosophie des »Nichts«. Es sind wohl diese und andere Bilder, die aufs engste mit unserer Imagination des Zen-Buddhismus verbunden sind und deren Faszination nicht zuletzt dazu beigetragen hat, von allen buddhistischen Lehrrichtungen Ostasiens den japanischen Zen in Europa und Amerika am frühesten und am weitesten bekannt zu machen. Die unermüdliche Vortrags- und Publikationstätigkeit des Zen-Gelehrten SUZUKI Daisetsu Teitarô (1870-1966) und anderen, die als typische Vertreter oder zumindest Galionsfiguren des japanischen Zen betrachtet wurden, hat überdies dazu geführt, den Begriff „Zen“ auch außerhalb des doch eher kleinen Kreises der mit der Erforschung des Buddhismus befaßten Wissenschaft zu verbreiten und in verschiedensten Diskursen, vor allem solchen der Philosophie, der Psychologie oder auch des interreligiösen Dialoges zu verankern.

Ich bitte daher um Verständnis, daß ich mich in diesem Text auf eine ganz andere und vielleicht auch unerwartete — ich hoffe aber doch nicht gänzlich uninteressante — Weise mit diesem Thema beschäftigen möchte. Ich will gleichsam einmal einen Schritt zurücktreten und aus einer Position der Reflexion u.a. der Frage nachgehen, wie es zu der uns bekannten Überlieferung des Zen, der Repräsentation von Zen gekommen ist. Nach einigen Vorüberlegungen, die hoffentlich nicht zu trocken ausfallen, werde ich dann aber durchaus auf die Geschichte des Zen-Buddhismus in Japan zu sprechen kommen und mich dabei auf einen Aspekt ganz besonders konzentrieren, der wahrscheinlich zu den problematischsten Facetten dieser Tradition gehört: Das Verhältnis des Zen zur buddhistischen Ethik.

## I

Bei meinen Vorüberlegungen und der Frage, welcher Text wohl zur Einstimmung in das Thema „Zen-Buddhismus in Japan“ am geeignetsten sei, stieß ich — allerdings nicht ganz unvorbereitet — auf Probleme. Man könnte vermuten, daß diese Schwierigkeiten vielleicht durch die bloße »Qual der Wahl« hervorgerufen wurden, aus der schier unübersehbaren Fülle der Texte,

die in westlichen Sprachen inzwischen zum Thema „Zen“ verfaßt worden sind, den für den Anlaß angemessensten herauszusuchen — immerhin verzeichnet die 1991 publizierte Bibliographie von James L. GARDNER annähernd 3.000 Titel zum Thema „Zen-Buddhismus“ in westlichen Sprachen und enthält natürlich auch eine große Zahl von Schriften, die sich speziell mit dem Zen-Buddhismus in Japan befassen.<sup>1</sup> Die quantitativ geradezu erdrückende Textlage war jedoch nicht das Problem; vielmehr gewann ich den Eindruck, daß eine ganz spezifische, für eine Veranstaltungsreihe wie diese m.E. besonders geeignete Darstellung des Themas „Zen-Buddhismus in Japan“ generell eigentümlich unterrepräsentiert ist.

Die Formulierung dieses Themas — „Zen-Buddhismus in Japan“ — impliziert in meinem Verständnis im wesentlichen zwei Aspekte: Zum einen die Entfaltung einer spezifischen Überlieferung innerhalb der buddhistischen Lehre, genauer gesagt des Mahâyâna, zum anderen den historischen Kontext, in welchem sich diese Entfaltung vollzog, ein Kontext, der je nach Akzentuierung geographische, politische und gesellschaftliche Fragestellungen mit einbeziehen mußte. Das Interesse der westlichen Zen-Rezeption, so wie es sich in den diesbezüglichen Schriften widerspiegelt, gilt überwiegend, ja beinahe ausschließlich dem erstgenannten Aspekt: Es behandelt Zen als eine aus dem chinesischen Ch'an-Buddhismus entstandene Tradition, die sich in Japan zum geradezu dominierenden Ausdruck buddhistischer Spiritualität und Lebensweise entwickelte oder entwickelt haben soll. Hier liegen eine Vielzahl von Arbeiten zu bedeutenden japanischen Zen-Meistern wie etwa DÔGEN und HAKUIN vor, deren Beitrag zu einer originären japanischen Philosophie (im Falle DÔGENS) oder zur Systematisierung und Revitalisierung der Zen-Praxis (bei HAKUIN) mit Recht hervorgehoben werden.<sup>2</sup> Und selbst wenn — was bei die-

---

1 James L. GARDNER: *Zen Buddhism. A Classified Bibliography of Western-Language Publications Through 1990*. Salt Lake City: Wings of Fire Press 1991.

2 Aus der Fülle der Veröffentlichungen und einmal abgesehen von den teils ausführlichen Angaben in den Werken Heinrich DUMOULINS (z.B. *Geschichte des Zen-Buddhismus. Band 2*, S. 41-87 bzw. S. 325-355) sei für DÔGEN auf folgende Monographien und Übersetzungen von DÔGENS Werken verwiesen: William Henry GROSNIK: *The Zen Master Dôgen's Understanding of the Buddha-Nature in Light of the Historical Development of the Buddha-Nature Concept in India. China and Japan*. University of Wisconsin PhD 1979, Taigen Daniel LEIGHTON - OKUMURA Shohaku (Übers.): *Dôgen's Pure Standards for the Zen Community. A Translation of the Eihei shingi*. Albany: State University of New York Press 1996, NISHIYAMA Kôsen - John STEVENS (Übers.): *A Complete Translation of Dôgen Zenji's Shôbôgenzô (The Eye and Treasury of the True Law)*. Vol. I-IV. Tôkyô: Nakayama shobô 1975 ff., OKUMURA Shohaku (Hrsg.): *Eihei Dôgen. Shôbôgenzô zuimonki. Unterweisungen zum wahren Buddha-WEG*. München: Theseus Verlag 1992, YOKOI Yûhō - Daizen VICTORIA: *Zen Master Dôgen. An Introduction with Selected Writings*. New York (u.a.): Weatherhill 1976; mit HAKUIN beschäftigen sich u.a. R. D. SHAW (Übers.): *The Embossed Tea Kettle. Orategama and Other Works of Hakuin Zenji*. London: Allen & Unwin 1963, Norman WADDELL (Übers.): *The Essential Teachings of Zen Master Hakuin. A Translation of the Sôkkôroku Kaien Fusetsu*. Boston (u.a.): Shambala 1994, Philip B. YAMPOLSKY: *The Zen Master Hakuin*. New York: 1971.

sem Thema geradezu unvermeidlich erscheint — der Einfluß des Zen nicht nur auf die Künste, sondern gar den gesamten Alltag des vormodernen Japans betont wird, so geschieht auch das beinahe ausschließlich in einer philosophisch-ästhetisierenden Sprache, die einen fast vergessen läßt, daß die Träger dieser Zen-Kultur Menschen aus Fleisch und Blut waren. Mit anderen Worten: Im Kontrast zu den mannigfachen Studien, die — von den Leistungen der japanischen Forschung einmal ganz abgesehen — in den vergangenen 50 Jahren in Europa und Amerika zu Lehre und (wenn man so sagen darf) Philosophie des Zen in seinen vielfältigsten Aspekten publiziert worden sind,<sup>3</sup> mutet es doch erstaunlich an, daß erst in jüngster Zeit der Versuch erkennbar wird, den japanischen Zen-Buddhismus und seine Überlieferung auch historisch zu kontextualisieren. D.h. vor allem, Zen nicht als eine gewissermaßen frei über Raum und Zeit schwebende, irgendwie unabhängig von diesen Kategorien existierende, religiöse Praxis zu betrachten, sondern auch die historische Dimension der Bedingungen seiner Überlieferung mit einzubeziehen. Denn diese Bedingungen haben auch auf die Art und Weise und den Inhalt der Überlieferung selbst einen nicht unerheblichen Einfluß ausgeübt.

Der amerikanische Buddhologe und Japan-Spezialist Philip YAMPOLSKY hat den gewissermaßen »blinden Fleck« der herkömmlichen Zen-Rezeption in einem bereits 1988 veröffentlichten Beitrag zur Geschichte des Zen in Japan folgendermaßen formuliert:

„Obgleich seine Anhänger sowohl in Japan als auch im Westen den Zen-Buddhismus häufig so darstellen, als ob er jenseits der historischen Wirklichkeit stünde, haben die Institutionen des Zen ihre eigene, komplexe Geschichte und haben die Kulturen Chinas, Japans und anderer Länder nachhaltig beeinflusst. Wie transzendental die Erfahrung der Erleuchtung auch sein mag, sie verkörpert sich doch in einzelnen Individuen; wie zeitlos die Wahrheiten der Zen-Lehre auch sein mögen, werden sie doch in einem jeweils spezifischen historischen Kontext zum Ausdruck gebracht.“<sup>4</sup>

Um Mißverständnissen vorzubeugen: Wenn hier die Historizität des Zen-Buddhismus so stark betont wird, so bedeutet dies nicht, daß in der Zen-Rezeption bislang die historische Dimension grundsätzlich ausgeschlossen worden wäre. Selbstverständlich ist dies nicht der Fall. Betrachten wir nur die Folge der Vorträge und Themen in dieser Veranstaltungsreihe: Sicher orientiert sie sich nicht in einem ganz strengen Sinne an der historischen und mithin auch geographischen Entfaltung des Buddhismus. Aber dennoch ist in der Reihung der Themen der Konsens spürbar, die Formen des Theravada-Buddhismus eben vor der Entwicklung des chinesischen Buddhismus zu besprechen und aus dem gleichen Grunde eben auch das Thema „Zen-Buddhismus in Japan“ ganz ans Ende der zweisemestrigen Veranstaltung zu stellen, weil gleichsam auch die ostwärts gewandte Entwicklung des Buddhismus dieses östlichste Land am Rande Asiens zu-

---

3 Eine sehr schöne Einführung in die „Philosophie des Zen“ bietet immer noch IZUTSU Toshihiko: *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1991 (rowohlts enzyklopädie).

4 Philip YAMPOLSKY: „The Development of Japanese Zen“, in: Kenneth KRAFT (Hrsg.): *Zen Tradition and Transition*. London (u.a.): Rider 1989. S. 140-156. S. 140 (Original englisch).

letzt erreicht hat. In dieser Hinsicht ist ganz gewiß die historische Dimension auch in der herkömmlichen Zen-Rezeption in Japan und im Westen immer präsent gewesen, ja japanische Zen-Gelehrte haben beispielsweise diese historische Dimension oft besonders unterstrichen, um etwa die Unterschiede zwischen chinesischem Ch'an und japanischem Zen besonders hervorzuheben. Und auch der kürzlich verstorbene, große Kenner des Zen-Buddhismus Heinrich DUMOULIN nannte ja sein umfangreiches Hauptwerk „Geschichte des Zen-Buddhismus“.<sup>5</sup>

Wenn dann aber doch im Sinne YAMPOLSKYS ein gewisser Mangel an »Historizität« festgestellt wird, muß sich dieser Befund auf etwas Anderes beziehen. So ist die westliche Zen-Rezeption zwar in dem Sinne historisch orientiert, als sie die Entwicklung einzelner Schulen und Denkrichtungen historisch rekonstruiert, die Überlieferungslinien in den beiden Hauptrichtungen des Zen (jap. Sôtô und Rinzai) darstellt und sich etwa um die Erforschung von Biographie und Werk bedeutender Zen-Meister müht. Analog zum Verfahren einer klassischen Philosophiegeschichte des Abendlandes wird hier allerdings meist nur der Versuch unternommen, die *Lehre* oder gewissermaßen das Lehrgebäude des Zen in seiner historischen Entwicklung zu untersuchen. So wie die westliche Philosophiegeschichte von PLATON und ARISTOTELES über DESCARTES, KANT und HEGEL schließlich bis zu NIETZSCHE und HEIDEGGER voranschreitet, wird das sog. Denken des Zen hier von seinen legendären indischen Anfängen über BODHDHARMA, den ersten chinesischen Patriarchen, die eindrucksvolle Blüte des Ch'an im T'ang-Reich während des 7. und 8. Jahrhunderts in China bis hin zu seiner Verpflanzung nach Japan verfolgt. Viele historische und kulturelle Gegebenheiten, die sich außerhalb der Doktrin im engeren Sinne befinden, bleiben dabei meist weitgehend außer Acht. Das betrifft einerseits natürlich die gesellschaftliche und ökonomische Verankerung der buddhistischen Institutionen, und ihr Verhältnis zur Politik, aber genauso auch die Frage nach den Modalitäten der Überlieferung der Lehre, die sich ja nicht im luftleeren Raum, sondern im Sinne YAMPOLSKYS in einem ganz konkreten historischen Kontext vollzog und daher nie frei war von bestimmten Interessen. Diese Zusammenhänge sind zwar in einzelnen Werken zur Übernahme des Buddhismus in China behandelt worden,<sup>6</sup> fehlten aber bis in jüngste Zeit bei wissenschaftlichen Analysen des japanischen Zen und scheinen bis heute für die populäreren Darstellungen des Zen-Buddhismus in Japan völlig bedeutungslos.

Um nochmals etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen. Den Mangel an Historizität zu konstatieren bedeutet natürlich nicht, der bisher dominierenden, gewissermaßen auf die »Geistesgeschichte des Zen« konzentrierten Forschung die Legitimität zu bestreiten. Die Legitimität eines Ansatzes erweist sich ja nicht zuletzt durch den Erkenntnisgewinn, den seine Re-

---

5 Heinrich DUMOULIN: *Geschichte des Zen-Buddhismus. Band I: Indien und China*. Bern: Francke Verlag 1985 und DERS.: *Geschichte des Zen-Buddhismus. Band II: Japan*. Bern: Francke Verlag 1986.

6 Genannt seien hier u.a. Robert E. BUSWELL JR. (Hrsg.): *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawaii Press 1990 und Bernard FAURE: *The Rhetoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press 1991.

sultate uns verschaffen und die Leistungen, die in dieser Hinsicht von der japanischen Buddhologie wie von westlichen Gelehrten erbracht wurden, sind schlichtweg äußerst beeindruckend. Wenn hier ferner von einem Mangel der Berücksichtigung eines historischen Kontextes und der gesellschaftlichen Verhältnisse die Rede ist, so ist dies weder mit einer aufklärenden Religionskritik noch der Position einer vereinfachten marxistischen Geschichtsschreibung zu verwechseln, die Religion und seine institutionalisierten Formen schlechthin gern als bloße Überbauphänomene betrachtet. Was allerdings nützt, ist vielleicht eine stärkere Reflexion über die komplexen Wechselwirkungen zwischen der Rezeption des Zen-Buddhismus in China und Japan und den jeweils vorherrschenden Bedingungen, die diesen Prozeß begünstigten oder behinderten oder, so wie in Japan, zumindest zeitweilig zu einem äußerst mächtigen Diskurs werden ließen. In diesem Zusammenhang spielt dann der Begriff des Interesses schon eine bedeutende Rolle: Warum wurde Zen z.B. in Japan zu einem bestimmten Zeitpunkt so dominant? Und warum ist es vor allem der japanische Zen-Buddhismus, der seit Mitte dieses Jahrhunderts in Europa und Amerika so stark rezipiert worden ist? Solche wichtigen Fragen können nicht allein aus der tiefgründigen Lehre des Zen heraus erklärt werden, sondern eher aus bestimmten, zu einem gegebenen Zeitpunkt vorherrschenden Interessen oder Bedürfnissen, die dann wiederum zu Rezeption und Weiterentwicklung des Zen führten.

Der Begriff des Interesses verhilft so auch dazu, die uns bekannte Überlieferung des Zen-Buddhismus als etwas Geschaffenes und nicht als geradezu natürliche Entwicklung zu interpretieren, die sich gewissermaßen aufgrund innerer Gesetzmäßigkeiten nur so und nicht anders hat formieren können. Auch die mit der Überlieferung im Zen häufig verknüpften und nicht selten exklusiven Legitimitätsansprüche zeugen ja auf ihre Weise von der Wirkung bestimmter Interessen. Die Historizität der Überlieferung zu unterstreichen, bedeutet also vor allem, ihre Konstruktivität ins Bewußtsein zu rücken und so den Blick für jene Motive und Interessen zu schärfen, welche zur Konstruktion der uns heute bekannten Zen-Überlieferung beitrugen. Abgesehen davon, daß sich auf diese Weise manche Entwicklung im Zen-Buddhismus erst kohärent einordnen läßt, zeigt sie vor allem die potentielle Offenheit der Tradition: Ihre weitere Entwicklung, die sich mit Sicherheit zu einem nicht geringen Teil außerhalb Asiens abspielen wird, hängt wiederum von den Interessen und Bedürfnissen ab, die der gegenwärtig immer noch anhaltenden Aufnahme und Rezeption des Zen im Westen zugrundeliegen.

Eine Anmerkung zu der bislang so stark gewissermaßen philosophisch geprägten Zen-Rezeption sei noch angefügt:

Wird die Erforschung des Zen-Buddhismus in diesem Sinne auf die Beschäftigung mit der Lehre oder der sog. Philosophie des Zen verengt, stellt sich schließlich auch die Frage, ob eine solche Betrachtungsweise dem Wesen des Zen als Teil der buddhistischen Heilslehre überhaupt angemessen ist. *Erinnert sei hier an ein Wort von Edward Conze:*

„Was wir in Europa unter *Philosophie* verstehen, ist eine Schöpfung der Griechen. Die buddhistische Tradition kennt nichts dergleichen und würde die Erforschung der *Wirklichkeit* rein zu dem Zweck der Erweiterung unserer Kenntnisse über sie als eine bloße Zeitverschwendung ansehen. (...)“<sup>7</sup>

Wir in Europa haben uns daran gewöhnt, daß zwischen der Theorie und der Praxis unserer Philosophen, zwischen ihrer Weltanschauung und ihrer Lebensführung oft eine fast unüberbrückbare Kluft liegt. ... Wenn einer unserer Philosophen bewiesen hat, es gäbe kein Selbst, so wird er sich wahrscheinlich damit zufrieden geben und leben, als gäbe es doch eins. Seine Habgier, sein Haß und seine Liebe bleiben von den philosophischen Argumenten praktisch unberührt. Er wird nicht danach beurteilt, ob seine Lehren mit seinem Leben übereinstimmen, sondern danach, ob ihr logischer Aufbau, der Stil der Darstellung, der Umfang seiner Bildung dem Urteil standhalten — also nach rein intellektuellen Maßstäben. Es würde niemandem einfallen, einen Philosophen durch den Hinweis zu *widerlegen*, daß er unerträglich grob zu seiner Frau sei, seine glücklicheren Kollegen beneide und, wenn man ihm widerspricht, die Fassung verliere. Im Buddhismus dagegen liegt der Nachdruck durchaus auf der Führung eines gottgefälligen Lebens und der Überwindung der Welt. Die Aufstellung eines rein theoretischen Dogmas, wie »es gibt kein Ich«, würde als völlig unfruchtbar und nutzlos angesehen werden. Gedanken sind Werkzeuge, und ihre Rechtfertigung liegt nur in den mit ihrer Hilfe erzielten Resultaten.“<sup>8</sup>

Ich denke, daß diese für den Buddhismus ganz allgemein getroffene Aussage auch für den Zen-Buddhismus gelten müßte — gerade daher halte ich die Tendenz der modernen japanischen wie auch der westlichen Zen-Rezeption für so bemerkenswert, allenfalls am Rande auf jene Resultate einzugehen, deren Gültigkeit sich — das macht Conze sehr deutlich — ja nicht in abstrakter Spekulation, sondern im menschlichen bzw. gesellschaftlichen Miteinander erweist. Die Frage, wie sich der Einfluß der Zen-Lehre auf die japanische Gesellschaft ausgewirkt hat, scheint unter diesem Blickwinkel betrachtet besonders naheliegend, wird aber vergleichsweise selten und wenn, dann in recht eigentümlicher Weise aufgeworfen und beantwortet. Nicht zuletzt deshalb habe ich zur ergänzenden Vorbereitung einen Text beigefügt, der sich gerade mit diesem Verhältnis des Zen zur Gesellschaft befaßt und auch Probleme der Ethik behandelt. Der Text von Christopher IVES enthält selbst einige nicht ganz unproblematische Passagen,<sup>9</sup> aber er zeigt zumindest, daß nicht nur von Seiten der sich mit Zen beschäftigenden Wissenschaft, sondern auch in Kreisen engagierter Anhänger des Zen neuerdings solche Fragen auf eine recht

---

7 Edward CONZE: *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*. 8. unveränderte Aufl. Stuttgart (u.a.): Kohlhammer 1986. S. 13.

8 Ebd., S. 17 f.

9 Christopher IVES: *Zen Awakening and Society*. Honolulu: University of Hawaii Press 1992; hier ist einerseits auf die Charakteristik der Zen-Meister TAKUAN Sōhō und SUZUKI Shōsan (S. 62 f.) hinzuweisen, deren Verhältnis zum Kriegshandwerk bzw. zum Schwertkampf IVES nicht weiter problematisiert (s.u.), andererseits auf seine zumindest mißverständliche Aussagen über das Verhältnis des Begriffes „Ethik“ zum Zen-Buddhismus (S. 2 f.).

starke Resonanz treffen. Dies hängt m.E. eben mit jenen Interessen zusammen, die die gegenwärtige Rezeption und Weiterentwicklung des Zen vor allem im Westen bestimmen.

Es gibt also gewiß Dutzende verschiedener Weisen, einen Vortragstext über „Zen-Buddhismus in Japan“ zu schreiben — ich hoffe, die Leserinnen und Leser sind in Ihren Erwartungen nicht enttäuscht, wenn ich hier nun weniger von Teezeremonie, Blumenstecken oder »dem Ton der einen Hand« spreche, als vielmehr von einigen Beobachtungen zur Historizität von Zen in dem oben skizzierten Sinne: Es geht also um ganz praktische Probleme, wie etwa das Verhältnis von Zen zur Macht, zu ethischen Fragen und nicht zuletzt auch darum, inwieweit das bei uns so weit verbreitete Bild des Zen überhaupt etwas mit Zen und schließlich — wieviel der japanische Zen mit Buddhismus zu tun hat.

## II

Für die Überlieferung des Zen scheint es mir aufschlußreich, daß in einem seiner berühmtesten, wirklich als kanonisch zu bezeichnenden, in China entstandenen Texte gleich zu Beginn das Verhältnis des vom Zen-Geist ganz durchdrungenen Menschen zur Staatsmacht in äußerst tiefgründiger Weise und zugleich mit irgendwie ironischer Leichtigkeit thematisiert wird. Die Rede ist von der ersten „Übungsaufgabe“, jap. *kōan*, das im *Biyānlü* (*Piyenlü*, jap. *Hekiganroku*, „Niederschrift von der Smaragdenen Felswand“; 1. Hälfte des 12. Jh.) verzeichnet ist und in einer unübertroffenen (Teil)übertragung von Wilhelm GUNDERT seit Jahrzehnten auch in deutscher Sprache vorliegt.<sup>10</sup> Das erste *kōan* dieser Sammlung, die bis heute zumindest in allen japanischen Klöstern des Rinzaï-Zen gründlich studiert wird, behandelt das Zusammentreffen von BODHIDHARMA<sup>11</sup> und dem chinesischen Kaiser WU-DI, selbst ein frommer Mann und Förderer des Buddhismus. Der Text des Beispiels lautet:

„Wu-di von Liang fragte den Großmeister Bodhidharma: Welches ist der höchste Sinn der Heiligen Wahrheit? Bodhidharma sagte: Offene Weite — nichts von heilig. Der Kaiser fragte weiter: Wer ist das Uns gegenüber? Bodhidharma antwortete: Ich weiß es nicht. Der Kaiser konnte sich nicht in ihn finden.

Bodhidharma setzte dann über den Strom und kam nach We. Später wandte sich der Kaiser an den edlen Bau-dschi und befragte ihn. Der Edle Bau-dschi sagte:

---

10 Wilhelm GUNDERT (Übers.): *Bi-yān-lü. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*. 3 Bde. in einem Band. Frankfurt/M. (u.a.): Ullstein 1983 (= Ullstein Buch 35156; Ullstein Materialien) (erstmalig 1960 ff.).

11 Chin. P'U-T'Ū TA-MO oder TA-MO, jap. BODAIARUMA, angeblich Sohn eines südindischen Brahmanenkönigs und legendärer 1. Patriarch des chinesischen Zen (Ch'an), dessen Lebensdaten in den Quellen mit 470-543 (?) angegeben werden.



Aber Eure Majestät wissen doch wohl, wer das ist? Oder nicht? Der Kaiser erwiderte: Ich weiß es nicht.

Da sagte der Edle Bau-Dschi: Das ist der große Held Avalokiteshvara, der das Siegel des Buddhageistes weitergibt. Da reute es den Kaiser, und schließlich sandte er einen Boten ab, um Bodhidharma zurückzubitten. Der Edle Bau-dschi aber riet: Sagen Eure Majestät es lieber niemand, daß Sie einen Boten schicken wollten, ihn zurückzuholen! Dem könnte das ganze Land nachlaufen: er kehrte doch nicht wieder um.<sup>12</sup>

In dieser Anekdote leuchten blitzartig einige wesentliche Elemente der Zen-Lehre auf; insbesondere ist von den Kommentatoren immer wieder das hier sichtbare, kritisch-skeptische Verhältnis des Zen zu buddhistischer Scholastik und »Werkgerechtigkeit« unterstrichen worden. Es sei gestattet, den ausführlichen Kommentar von Wilhelm GÜNDERT zu diesem *kōan* zu zitieren, da er in sprachlich wirklich meisterhafter Weise eine Facette des Beispiels offenlegt und damit zugleich auf ein in der westlichen Zen-Rezeption besonders fruchtbares Motiv der Zen-Überlieferung verweist. Gundert schreibt:

„Als großer Förderer des Buddhismus empfängt der Kaiser Wu-di den Meister aus dem Heimatland des Buddha (der unsicheren Überlieferung nach war Bodhidharma ein Inder oder Perser) mit hohen Erwartungen und erzählt ihm gleich von seinen eigenen Bemühungen um den Bau von Klöstern, um die Mehrung des Mönchtums, um die Verbreitung der heiligen Schriften und ihre Auslegung, an welcher er sich selbst lehrend beteiligt hatte. Aber auf die Frage, welches Verdienst er dafür in einem künftigen Leben zu erwarten habe, gibt ihm der fremde Gast hart und ungerührt die verblüffende Antwort: kein Verdienst. Und zwar deshalb, weil gute Taten dieser Art, wie sie Menschen und Göttern nachgerühmt werden, doch alle von dem Wahne eines Ichs befleckt und deshalb nichtig sind. Die reine und vollkommene Erkenntnis hat damit nichts zu tun; die ist still und aller Dinge ledig. Der Kaiser fühlte sich getroffen, war verletzt, und um es zu verbergen, ging er rasch zu einem andern Thema über. Was war nach Ansicht dieses indischen Meisters der eigentliche Kern buddhistischer Wahrheit? Oder, wie Wu-di es ausdrückt: ihr höchster Sinn? ... Über diesen »höchsten Sinn« buddhistischer Wahrheit ließ sich freilich endlos disputieren, und wenn der Kaiser Bodhidharma diese Frage vorlegt, so zeigt er nicht nur seine Fachkenntnis, sondern auch wie klug er es verstand, dem Gegner eine Falle zu stellen. Nun hat gegen dieses Dogma der Scholastik, inhaltlich gesehen, weder Bodhidharma noch sonst ein Zen-Meister auch nur das geringste einzuwenden. Im Gegenteil, die Wahrheit, daß relative und absolute Wirklichkeit letztlich eins sind, eben die ist dieser Männer tiefster Überzeugung. Nur, daß sie in ihr wirklich leben und dabei die Erfahrung machen, daß wer aus solcher Wahrheit sich ein Dogma bildet und seinen Witz daran probiert, bereits aus ihr gefallen ist. Die Wahrheit selbst macht frei; das Dogma bindet. Welch ein Eselspflock, sagt ein alter Kommentator drastisch zu des Kaisers kluger Frage. Denn daß dieses Dogma für den Kaiser in der Tat nichts besseres bedeutet, verrät er selbst schon durch den salbungsvollen Ton, mit dem er von der »heiligen Wahrheit« redet.

So trifft ihn Bodhidharma abermals an einer wunden Stelle. Er überhört einfach die Einladung zum buddhologischen Disput, hat auf die Frage keine fachgemäße Formel, keinen durch ein Schriftwort autorisierten Lehrsatz. Er hat die Sache selbst, die jenes Dogma ausspricht, oder besser: sie hat ihn und bricht aus ihm hervor in einem Wort des Augenblicks, das nichts zu tun hat mit dogmatischer Prägung durch den denkenden Verstand. »Offene Weite«, mehr bedarf es nicht. In dieser

---

12 GÜNDERT 1983, S. 38.

Weite gibt es keine Schranken. Da weiß man nichts von heilig und gemein. Da ist das Einzelne, Besondere aufgehoben und nicht mehr unterscheidbar. Da ist aber auch jedes Wort zu viel. (...)

Der Kaiser fühlt den Stoß, den Bodhidharmas Antwort dem Gebäude seiner Gedanken versetzt hat. Noch ist ihm die Brust geschwellt von dem Selbstgefühl frommer Gelehrsamkeit. Soll nun auch die nichts gelten? Ist denn der indische Gast nicht selber auch Buddhist und läßt sich gar als Meister und als Heiligen ehren? Wie kann er sagen: »nichts von heilig«? Daher seine nächste Frage: Wer ist das Uns gegenüber? Vom »höchsten Sinn der heiligen Wahrheit« ist der Kaiser, ohne es zu merken, abgeglitten und interessiert sich nur noch für die Personalien seines Gastes. Dieser Inder ist verdächtig; man muß ihn zwingen, Farbe zu bekennen. Zum mindesten ist jetzt der Kaiser wieder ehrlich. Er redet nicht mehr von etwas, worin er gar nicht lebt. Und Bodhidharmas unbeirrte Güte ist es nun, daß er des Kaisers Ehrlichkeit aus deren tiefstem Grund erwidert, indem er aus der Welt, in der er selber wirklich lebt, so offen wie bisher die ganze Wahrheit sagt: „Ich weiß es nicht.“ Denn das ist keine Ausflucht. Damit bekennt er wirklich Farbe. Damit stellt er sich selbst mit seiner ganzen Existenz in das hinein, was er dem Kaiser mit der »offenen Weite« angedeutet hat, und diese offenbart sich damit erst in ihrem Sinn für Bodhidharma selbst als menschliche Existenz. „Ich weiß es nicht“, das ist das einzig Wahre, was jeder von sich selber sagen kann, wenn er der Frage: Wer bin ich eigentlich? auf den Grund geht. Darum ist mit Bodhidharma auch der Kaiser angesprochen, und nicht nur er. Um dieses eigentliche Ich geht es, ob ausgesprochen oder nicht, in jedem Beispiel dieser Kōan-Sammlung. Auch dem Kaiser ist mit Bodhidharmas Antwort eben diese Frage gestellt.“<sup>13</sup>

Und bis heute haben auch die mit diesem *kōan* übenden Zen-Mönche in den Klöstern der Rin-zai-Tradition dem Meister ihre ganz persönliche Antwort auf diese Frage zu geben. Zugleich scheint das Verhältnis von Zen und weltlicher Macht in dieser anekdotenhaften Schilderung aufzuleuchten. Soweit ich weiß ist dieser Aspekt für das traditionelle Verständnis des *kōans* in Japan jedoch völlig ohne Belang. In jedem Fall wird in diesem Bericht die kühle Distanz des Zen-Patriarchen BODHIDHARMA zur kaiserlichen Herrschaft und ihren Attributen recht deutlich. Gewiß ist dieses *kōan* im Sinne GUNDERTS als Ausdruck und Quintessenz der Zen-Erfahrung zu werten, gleichzeitig aber impliziert die Anekdote ein Verhältnis zur staatlichen Patronage des Buddhismus, welches eine so innige Beziehung zwischen institutionalisiertem Zen und den Machteliten, wie wir sie dann in Japan vorfinden, nicht unbedingt erwarten läßt. Der Schluß des Beispiels ist in diesem Punkte eindeutig: Nach seiner Belehrung, die den Kaiser verwirrt und ratlos zurückläßt, verschwindet Bodhidharma auf Nimmerwiedersehen über den Fluß, und der kaiserliche Berater versichert seinem Herrn, daß sich der Meister durch kein Wort, kein Versprechen würde zurücklocken lassen. Solche Freiheit und Unabhängigkeit scheint ein Kennzeichen der bedeutendsten Meister während der Blüte des chinesischen Zen auch noch einige Jahrhunderte nach dem Tode Bodhidharmas, dessen Erscheinen in Südchina in das späte 5. oder frühe 6. Jahrhundert datiert wird. Viele Ch'an-Meister der T'ang-Zeit lebten zurückgezogen, zeichnen sich — so will es jedenfalls die Überlieferung — durch eine kom-

promilose Weltentsagung aus.<sup>14</sup> In Japan hingegen stellen sich die Verhältnisse wohl grundsätzlich anders dar.

### III

Die Buddha-Lehre erreichte den japanischen Archipel Mitte des 6. Jahrhunderts, bezeichnenderweise jedoch nicht vermittelt durch buddhistische Geistliche, sondern im Rahmen der diplomatischen Beziehungen zwischen dem koreanischen Königreich Kudara und der sich während dieser Zeit formierenden japanischen Zentralmacht, die etwa 100 Jahre später als kaiserliche Herrschaft nach chinesischem Vorbild das gesamte Land in seinen Einflusbereich gebracht hatte. Die Lehre des Buddha wird in den altertümlichen Aufzeichnungen geradezu als Geschenk des koreanischen Königs an das japanische Kaiserhaus dargestellt.

Der Buddhismus, vor allem seine Artefakte, seine beeindruckenden Künste, seine Texte jedoch zunächst nur teilweise, übten auf die Oberschichten bald einen erheblichen Einflu aus. Bei einer Bewertung der Einführung des Buddhismus nach Japan mu stets berücksichtigt werden, da diese im Kontext eines sehr viel umfassenderen Kulturimports vom Festland erfolgte, der überwiegend durch die Vermittlung Koreas, später auch durch direkte Kontakte mit China ins Werk gesetzt wurde. Was hier nach Japan hereinstrmte, war der gesamte Korpus einer als deutlich überlegen empfundenen festländischen Kultur und Zivilisation, zu der neue Techniken und Geräte, Künste und Architektur, Schrift und Gelehrsamkeit gehörten, die es in dem bis dahin schriftlosen Japan nicht gegeben hatte. Der Buddhismus war untrennbarer Bestandteil der festländischen Hochkultur, wurde aber zumindest zu Beginn eher als Träger vielfältiger, hoch entwickelter Techniken und Fertigkeiten wahrgenommen und weniger allein wegen seiner komplexen Lehre oder Spiritualität, zu der es in Japan wohl nichts Vergleichbares gab.<sup>15</sup> Grob

---

14 S. dazu einführend DUMOULIN 1985, S. 146 ff. Einer der wohl berühmtesten, legendenhaft überhöhten Meister der T'ang-Zeit war HAN-SHAN (jap. KANZAN, „Kalter Berg“), der außerhalb der Zen-Institutionen in der Einsamkeit der Berge seiner strengen Übung nachging, aber gerade deshalb und wegen seiner Kritik des in Politik und Gelehrsamkeit verstrickten weltlichen Lebens und aufgrund seines tiefgründigen Humors die Züge des paradigmatischen »Zen-Einsiedlers« der T'ang-Zeit annahm: „*Han Shan* steht seitdem für den Ort, für den Dichter und für seinen Lebensstil und wurde zu einer Chiffre, die den Berg, den Poeten und seine Suche nach letzter Wahrheit in EINS verschmilzt.“ (Stephan SCHUHMACHER (bers.): *Han Shan. 150 Gedichte vom Kalten Berg*. 3. Aufl. Düsseldorf (u.a.): Diederichs 1980 (= DG 5), S. 7).

15 S. dazu die auf Deutsch vorliegenden, leicht greifbaren (allerdings veralteten) Studien von John Whitney HALL: *Das japanische Kaiserreich*. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1968 (41.-45. Tsd. 1980) (= Fischer Weltgeschichte Bd. 20), S. 55 ff, ferner INOUE Kiyoshi: *Geschichte Japans*. 2. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1995, S. 55 ff.

vereinfacht könnte man daher dem Zustrom der kontinentalen Kultur und dem Buddhismus als Bestandteil dieses Zustroms für Japan eine ähnliche Rolle zuerkennen, welche die Christianisierung weiter Teile Mittel- und Westeuropas fast gleichzeitig für die »Zivilisierung« dieser Regionen spielte. Eine genauere Darstellung dieser Entwicklungen liegt natürlich außerhalb des heutigen Themas, doch scheint es mir auch für das Verständnis des japanischen Zen-Buddhismus wichtig, daß der japanische Buddhismus und seine Institutionen von Beginn an und dann bis zum Anbruch der Moderne in Japan Ende des 19. Jahrhunderts ein überwiegend enges, geradezu intimes Verhältnis zur politischen Macht unterhalten haben. Während es in China am Ende des 9. Jahrhunderts zu einer verheerenden Verfolgung der Buddhisten kam, gab es in Japan bezeichnenderweise eine solche erst Ende des vorigen Jahrhunderts, als man sich in einer nationalistischen Woge darauf besann, daß auch die Lehre des Buddha etwas ursprünglich Fremdes in Japan gewesen war. Viele, ja die weit überwiegende Mehrheit der Vertreter des japanischen Buddhismus sahen in dieser Situation keine andere Möglichkeit, als auch auf den bereits rollenden Zug von Nationalismus und Chauvinismus aufzuspringen — mit den bekannten Folgen.

Die Geschichte des Zen in Japan beginnt relativ spät, nämlich eigentlich erst im 12. Jahrhundert, nachdem andere Schulen des Buddhismus sich nicht nur fest etabliert, sondern das religiöse, geistige und politische Leben des Landes bereits über Jahrhunderte geprägt hatten. Die wohl mit Abstand wichtigste und einflußreichste Lehrrichtung seit dem 9. Jahrhundert war der Tendai-Buddhismus, der, auf der Doktrin des chinesischen T'ien-t'ai basierend,<sup>16</sup> von SAICHŌ (767-822) eingeführt worden war und sich mit Zustimmung des Kaiserhofes in Kyōto auf dem Berg Hiei am nördlichen Rand der Hauptstadt in Form eines riesigen Zentrums buddhistischer Gelehrsamkeit und Macht etabliert hatte. Die Bedeutung des Tendai, welcher insbesondere das Studium des Lotus-Sūtra in den Mittelpunkt seiner Lehren stellte, für die Ausformung der vormodernen japanischen Kultur kann schwerlich überschätzt werden.<sup>17</sup> Zugleich ist der Tempelkomplex auf dem Hiei-Berg aufs engste mit der politischen und ökonomischen Geschichte Japans verknüpft, denn wie die übrigen großen Tempel unterhielten auch die Klöster des Hieiberges im ganzen Land weiträumige Besitzungen und Domänen, deren Wirtschaftskraft nicht zuletzt Macht und Einfluß seiner Äbte in der Politik des Hofes sicherstellte. Auch hier scheint mir zumindest partiell der Vergleich zu den großen Klöstern und religiösen Institutionen des europäischen Mittelalters durchaus nicht unangemessen. Diese Klöster hatten auch Soldaten in ihren Diensten; in der Tat war der Berg Hiei mit dem Enryakuji-Tempel als Hauptquartier des Tendai-Buddhismus über Jahrhunderte berüchtigt für seine Mönchssoldaten (sog. *sōhei*), die, wenn friedlichere Mittel der Einflußnahme auf politische Entscheidungen erschöpft waren, die

---

16 Einen Überblick bietet Paul L. SWANSON: *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy. The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*. Berkeley: Asian Humanities Press 1989.

17 Vgl. dazu den Überblick von George J. TANABE JR. und Willa Jane TANABE (Hrsg.): *The Lotus Sutra in Japanese Culture*. Honolulu: University of Hawaii Press 1989.

Interessen ihrer religiösen Institutionen mit Waffengewalt durchzusetzen suchten und ungezählte Male die Hauptstadt verwüsteten. „Am weitesten scheint die Militarisierung des Buddhismus, insbesondere der buddhistischen Klöster, im mittelalterlichen Japan gegangen zu sein“ — diese Bemerkung SCHMITHAUSENS in einem Beitrag zum Thema „Buddhismus und Glaubenskriege“<sup>18</sup> kann in besonders hohem Maße auf die Geschichte der Tendai-Schule in Japan angewendet werden. Ihre Lehren sind aber nicht nur für die japanische Kultur sehr fruchtbar geworden, nein, auch alle buddhistischen Neuerungsbewegungen des mittelalterlichen Japan sind aus ihr hervorgegangen.

Dazu ist nun auch der Zen-Buddhismus zu rechnen, dessen Meditationspraxis zwar schon Jahrhunderte früher im Kontext der Einführung der Tendai-Lehre bekannt geworden war, aber erst im Laufe des 13. Jahrhunderts als eigene Lehrrichtung sich etablierte. Gerade im Hinblick auf die hier in den Vordergrund gerückten Probleme des Verhältnisses von buddhistischer Ethik und Zen ist es beispielsweise äußerst interessant, daß EISAI (1141-1215), Begründer der japanischen Rinzai-Zen-Tradition, sein Studium der Tendai-Doktrin auf dem Berg Hiei unterbrach, weil er von der mangelnden Einhaltung der buddhistischen Gebote durch den Klerus enttäuscht war. Nach seiner Rückkehr aus China forderte er vor allem die strikte Einhaltung der Regeln mönchischen Lebens, ohne die seiner Meinung — und die scheint stark von seinen Erfahrungen in chinesischen Zen-Klöstern geprägt worden zu sein — die Zen-Übung nicht im rechten Geist durchgeführt werden konnte.<sup>19</sup> Auch DÔGEN, der heute vielfach als bedeutendster Vertreter des japanischen Zen überhaupt angesehen wird, verließ als junger Mönch den Tempelberg der Tendai-Schule, weil er mit der dort ausgeübten buddhistischen Praxis unzufrieden war. Beide Zen-Patriarchen sahen sich nach Etablierung ihrer Lehren als eigenständige buddhistische Schulen fortgesetzten Anklagen durch das buddhistische Establishment ausgesetzt, welches die Staatsmacht dazu aufforderte, die Verbreitung der Doktrinen EISAIS und DÔGENS zu unterbinden. DÔGEN gründete schließlich das nach damaligen Verhältnissen recht entlegene Kloster Eiheiji in der Provinz Echizen, ein Schritt, der auch zu anderen Facetten des überlieferten DÔGEN-Bildes paßt, wonach er eine auffällige Distanz zu den Mächtigen und politisch Einflußreichen seiner Zeit hielt. Damit ist er allerdings *nicht* die paradigmatische Gestalt des japanischen Zen oder des japanischen Buddhismus überhaupt, sondern seine Ausnahmeerscheinung. DÔGEN zählt, wie der japanische Buddhologe WATANABE Shôkô in einer kritischen Bestandsaufnahme der Buddhismusgeschichte in seinem Lande ausgeführt hat, zu den wenigen hervorragenden japanischen Buddhisten, die die Mönchsregel ihr Leben lang beobachteten. Trotz seiner Verwandtschaft mit hohen Würdenträgern vermied er peinlich alle Berührungen mit dem Hof. Und als er in seinen letzten Lebensjahren für kurze Zeit der Militärregierung

---

18 Lambert SCHMITHAUSEN: „Buddhismus und Glaubenskriege“, in: *Veröffentlichungen der Joachim Jungius Gesellschaft* Nr. 83 (1996), S. 63-92. S. 84.

19 S. dazu YAMPOLSKY 1989, S. 141 ff., ferner DUMOULIN 1986, S. 7-15.

nach Kamakura folgte, lehnte er doch das Angebot der Errichtung eines Tempelklosters für ihn ab, ebenso wie er die Schenkung eines Lehens in der Provinz Echizen zurückwies.<sup>20</sup>

Vertritt DŌGEN damit also gewissermaßen den Sonderfall einer buddhistischen Biographie in Japan, so könnte man EISAI in einer bestimmten Hinsicht eher als Repräsentanten des *mainstream* im japanischen Zen bezeichnen: Seine enge Verbindung zu der Ende des 12. Jahrhunderts noch neuen Institution des Shōgunats, der Militärregierung in der in Ostjapan gelegenen Stadt Kamakura, begründete eine Tradition, die bis heute — nicht zuletzt in der Zen-Rezeption im Westen — zum Kernbestand des japanischen Zen-Buddhismus gerechnet wird: Die Attraktivität der Zen-Übung für den japanischen Schwertadel, die Samurai.

Nun wäre das ansich ein Thema für einen eigenen Beitrag; daher seien nur die wichtigsten Verbindungslinien zu dem hier behandelten Thema skizziert.

#### IV

Zunächst einmal muß hervorgehoben werden, daß die engen Beziehungen des Zen-Buddhismus zum japanischen Schwertadel wohl weniger aufgrund einer besonderen, ursprünglichen Affinität des Zen für das »Handwerk« des Samurai entstanden, sondern zu einem nicht geringen Teil der historischen Tatsache zu verdanken sind, daß der Schwertadel seit dem 13. Jahrhundert die Herrschaft des Kaiserhofes ablöste, welche eng mit den älteren buddhistischen Lehrrichtungen von Tendai und Shingon assoziiert gewesen war. So scheint es nur folgerichtig, daß sich die Anhänger des Zen bei den neuen Militärführern aus dem Kreise des Schwertadels um Patronage bemühten, deren Verhältnis zum Hof in ähnlicher Weise gespannt war, wie das des Zen zu den Institutionen von Tendai und Shingon. EISAI setzte dabei das Beispiel, das wie gesagt über Jahrhunderte gültig blieb. Hier übten die Äbte der großen Zen-Tempel für den Schwertadel ähnliche Funktionen aus, wie sie der Tendai-Buddhismus zuvor am Kaiserhofe wahrgenommen hatte. Selbstverständlich waren also auch die Zen-Klöster große und einflußreiche religiöse Institutionen mit beachtlicher wirtschaftlicher Macht und enger Beziehung zur Politik. Aufgrund ihrer guten Beziehungen zu China waren gerade die Zen-Klöster führend im Überseehandel, der neben buddhistischen Texten und Kunstwerken begehrte Waren aller Art nach Japan einfuhrte. Vor allem aber waren die Zen-Klöster — und sie sind es bis zu einem gewissen Grade bis heute — Zentren umfassender Gelehrsamkeit, und das heißt eben nicht nur buddhistischer, sondern zunehmend auch konfuzianischer Studien. Es stellt sich somit auch die Frage, ob es nicht vor allem diese mit dem Studium des Konfuzianismus seit dem 13. Jahrh.

---

20 WATANABE Shōkō: *Japanese Buddhism. A Critical Appraisal*. Tōkyō: Kokusai Bunka Shinkai 1964. S. 66f., 96 f.; s. a. Heinrich DUMOULIN: *Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus*. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1976. S. 102 ff.

dert geradezu unauflöslich verbundenen Institutionen des Zen-Buddhismus gewesen sind, die diese für den Schwertadel so interessant werden ließen. Denn der Konfuzianismus mit seiner Betonung hierarchischer Abhängigkeiten und strikten Loyalitätsgeboten, insbesondere des Vasallen gegenüber dem Herrn, des Jüngeren gegenüber dem Älteren und der Frau gegenüber dem Mann, kam den in Japan außerordentlich tief verankerten Vorstellungen von gesellschaftlicher Ordnung und menschlichem Miteinander sehr entgegen. Die Einflüsse des Konfuzianismus bzw. des Neokonfuzianismus wurden in Japan seit dem 17. Jahrhundert äußerst dominant, seine Lehren gewissermaßen zur Staatsdoktrin, die dem nunmehr absolut herrschenden Shōgunat, der Militärregierung, als ideales geistiges Zuchtmittel zur Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Ordnung diente. Zwar war der Buddhismus im Zuge dieser Entwicklung insgesamt immer stärkeren Anfeindungen ausgesetzt, die dann im Verbund mit dem Nationalismus der Shintō-Ideologie in der teilweisen Zerstörung buddhistischer Heiligtümer zu Beginn der Modernisierung Japans in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts kulminierte. Doch antwortete insbesondere der Zen-Buddhismus auf die konfuzianische Herausforderung mit einer noch stärkeren Amalgamierung beider Lehren und einem neuen Lebensstil, der nurmehr wenig mit dem zurückgezogenen Leben der chinesischen Ch'an-Meister oder DŌGENS zu tun hatte. Aufschlußreich ist etwa folgende Charakterisierung des Zen-Meisters TAKUAN Sōhō (1573-1645) durch Heinrich DUMOULIN:

„Von hoher Begabung und durch bedeutende wissenschaftliche und praktische Fähigkeiten ausgezeichnet, ist er der hervorragendste Vertreter des Rinzaï-Zen zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Durch Zen-Übung und Erfahrung für sein Leben geprägt, lenken weltliche Beschäftigungen ihn nicht vom Zen-Weg ab. Wissenschaftliches Studium ist ihm Bedürfnis. Dabei beschränkt er sich nicht auf das buddhistische Schrifttum, sondern dringt tief in die chinesische Wissenschaft ein. Der Neokonfuzianismus, der seit Beginn des Tokugawa-Regimes in Japan blüht, regt ihn zur Auseinandersetzung an. ... Takuan ist ein Mönchsgelehrter, ja, im Laufe seines Lebens tritt das Mönchische zum mindesten äußerlich zurück. Die meiste Zeit verbringt er außerhalb der Klostersgemeinde, wissenschaftlichen Studien und künstlerischen Tätigkeiten hingegeben. Er ist ebenso Mönchsdichter wie Mönchsgelehrter. ... Die eigentliche Tätigkeit des Zen-Meisters, nämlich die Führung von Jüngern und die Belehrung und religiöse Betreuung des Volkes hat er, wie es scheint, kaum ausgeübt. Seine freizügige Lebensweise brachte ihm viele menschliche Kontakte, sodaß er zu den einflußreichsten Zen-Mönchen seiner Zeit rechnet.“<sup>21</sup>

Ein Zeitgenosse des Zen-Meisters TAKUAN, der Sôtō-Mönch SUZUKI Shōsan (1579-1655), ging in solch „freizügiger Lebensweise“ noch weiter. Zur Charakterisierung SHŌSANS heißt es etwa bei Christopher IVES:

„Die konfuzianische Sichtweise der Gesellschaft wurde nicht nur von Rinzaï-Mönchen propagiert. Suzuki Shōsan, ein berühmter Samurai, der Sôtō-Mönch wurde, entschied sich 'die Selbstentsagung des Zen, die auf der buddhistischen Lehre der Substanzlosigkeit eines Selbst (jap. *muga*) beruhte, mit der absoluten

---

21 DUMOULIN 1986, S. 243 f. Zu TAKUAN s.a. folgende Studie bzw. Anthologie: Dennis Eugene LISHKA: *Buddhist Wisdom and its Expression as Art. The Dharma of the Zen Master Takuan*. University of Wisconsin PhD 1976 und TAKUAN Sōhō: *The Unfettered Mind. Writings of the Zen Master to the Sword Master*. New York (u.a.): Kōdansha International 1986.

Loyalität des Vasallen zu seinem Herrn gleichzusetzen.' (...) Auf der Basis der Perspektive, daß alle in einer Gesellschaft verrichtete Arbeit insofern das Werk des Buddha sei, als sie letztlich der Buddha-Natur in jedem Menschen entspringe, bot Shōsan nicht nur den Samurai, sondern auch Bauern und Kaufleuten praktische, ethische Ratschläge an.<sup>22</sup>

Einmal ganz abgesehen von der Frage, was für eine Ethik hier gemeint sein soll und ob diese Interpretation der Wirkungen der Buddha-Natur noch auf dem Boden der Buddha-Lehre steht, scheint mir bemerkenswert, daß es selbst in einem Buch, das sich explizit mit ethischen Fragen und Implikationen des Zen beschäftigt, offenbar nicht einmal der Erwähnung wert ist, daß SHŌSAN als Samurai an zahlreichen Feldzügen teilnahm, die keinem anderen Zweck dienten, als die Ziele der Machtpolitik seines Herrn zu realisieren. Gewiß, das war, *bevor* er Mönch wurde — mir ist allerdings nicht bekannt, daß irgendein Vertreter des Zen aus Kreisen des Schwertadels das damit verbundene berufsmäßige Töten auf dem Hintergrund der fünf buddhistischen Kardinalgebote für Laien problematisiert hätte. Daß die Loyalität des Zen übenen Samurai zu seinem Herrn allemal die Loyalität zu jenen Geboten bei weitem übertraf, ja diese Frage offenbar überhaupt nicht als relevant angesehen wurde, zeigt sich u.a. auch am Beispiel des YAMAMOTO Tsunetomo (1659-1719), der durch die Schrift *Hagakure* („Im Schatten von Blättern“) seit Ende des 19. Jahrhunderts auch außerhalb Japans eine gewisse Bekanntheit erreichte. Das *Hagakure* stellt ein Kompendium für den aktiven Samurai dar und stammt aus der Mitte des 17. Jahrhunderts;<sup>23</sup> es wurde im Zusammenhang mit der Ausgestaltung des sog. »Weg des Kriegers« (jap. *bushidō*) zu einer militaristischen Ideologie in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts von japanischen Propagandisten häufig als Quintessenz der wechselseitigen Durchdringung von Samurai- und Zen-Geist zitiert, so etwa auch in SUZUKI Daisetsus vielgelesenem Werk *Zen und die Kultur Japans*.<sup>24</sup> YAMAMOTO Tsunetomo diente dem Feudalherrn NABESHIMA, der auf Kyūshū im Süden Japans ein Lehen unterhielt. Wie weit die bei SHŌSAN propagierte Gleichsetzung der Negierung eines persönlichen Ich mit der absoluten, gewissermaßen »selbstlosen« Loyalität des Samurai zu seinem Herrn hier getrieben wird, zeigt sich an folgendem Ausspruch YAMAMOTOS, *nachdem* er Mönch geworden war:

„Ich hege nicht den Wunsch die Buddhaschaft zu erreichen. Der feste Entschluß ist tief in meinem Herzen verankert, noch siebenmal als ein Samurai wiedergeboren zu werden und dem Herrn Nabeshima dienen zu dürfen.“<sup>25</sup>

- 
- 22 IVES 1992, S. 62 f. (Original englisch); zu SHŌSAN, s. a. WINSTON L. KING: *Death was his Kōan. The Samurai-Zen of Suzuki Shōsan*. Berkeley: Asian Humanities Press 1986.
- 23 YAMAMOTO Tsunetomo: *Hagakure. The Book of the Samurai*. Transl. by William Scott Wilson. Tōkyō (u. a.): Kōdansha Intl. 1979.
- 24 SUZUKI Daisetsu Teitarō: *Zen und die Kultur Japans*. 4.-9. Tsd. Stuttgart: DVA 1941, S. 32, 34 ff. Dieses Buch ist unter dem gleichen Titel und „leicht gekürzt“ 1958 im Rowohlt Verlag in der Reihe „rowohlts deutsche enzyklopädie“ erschienen. Hinweise darauf, daß es Ende der 30er Jahre bereits auf Deutsch publiziert worden war, fehlen.
- 25 Zitiert in DAVID LOY: „Is Zen Buddhism?“, in: *The Eastern Buddhist. New Series*. Vol. 28, Nr. 2 (1995), S. 273-286, S. 278 (Original Englisch).



Wie lobenswert solch ein Entschluß im Hinblick auf die Ichlosigkeit auch immer sein mag, es bleibt zu fragen, in welcher Hinsicht YAMAMOTO noch als buddhistischer Mönch bezeichnet werden kann. Denn YAMAMOTOS Haltung mißverstehet gleichsam das Bodhisattvaideal des Verweilens in der Welt zur Errettung aller anderen Lebewesen als Wunsch, möglichst auch in allen künftigen Existenzen dem gleichen weltlichen Herrn dienen zu dürfen.

Die Person des bereits erwähnten Zen-Meisters TAKUAN Sôhō führt uns in einen Bereich, der vom Standpunkt der konservativen buddhistischen Ethik allerdings noch problematischer erscheint als dieser Wunsch des YAMAMOTO Tsunetomo. Denn TAKUAN ist besonders bekannt durch seine Verbindung zu einigen der bedeutendsten Schwertmeistern seiner Zeit, eine Profession, die in einem von militärischen Auseinandersetzungen geschüttelten Land wie Japan und während einer Epoche, die politisch und kulturell über Jahrhunderte von den Werten des Schwertadels geprägt wurde, naturgemäß eine bedeutende Rolle spielte. Auch TAKUAN und die Beziehung des Zen zur Schwertkunst sind einer breiteren westlichen Öffentlichkeit erstmals wohl durch das bereits erwähnte, in zahlreiche Sprachen übersetzten Werk SUZUKI Daisetsu bekannt geworden. Viele seiner Aussagen über Zen müssen auf dem Hintergrund der weltpolitischen Situation der späten 30er Jahre und Japans besonderer Rolle interpretiert werden. Japan war nicht nur glücklich der Kolonisation durch die Länder Europas oder Amerika entgangen, sondern als bis dahin (und bis heute) einzige nicht-westliche Macht schickte es sich selbst dazu an, in Ostasien eine nicht nur von seiner Politik, sondern auch von seiner Kultur dominierte Hegemonie zu schaffen. Die Betonung des japanischen Samurai-Geistes und der bereits genannte Begriff *bushidô*, der militärischen Führungsanspruch und religiöses Sendungsbewußtsein miteinander verband, sollten dabei mithelfen, diesen Vorgang gewissermaßen als natürliche Bestimmung Japans erscheinen zu lassen. Ohne selbst im mindesten des Ultranationalismus oder gar der Kriegstreiberei schuldig gewesen zu sein, kommt man jedoch kaum umhin, SUZUKI und der von ihm erheblich beeinflussten sog. Kyôto-Schule der Philosophie eine gewisse Rolle in diesen apologetischen Bemühungen zuschreiben zu müssen.<sup>26</sup> Zu dieser Schule gehörten nach 1945 u. a. auch HISAMATSU Shinichi (1889-1980) und ABE Masao (geb. 1915), die als Laien locker mit dem institutionalisierten Zen verbunden waren bzw. sind und deren Statements zur Ethik sich ebenfalls in dem Text von Christopher IVES befinden.<sup>27</sup>

---

26 Mit dem Verhältnis des Zen, insbesondere SUZUKIS, und der Kyôto-Schule zum japanischen Nationalismus haben sich in jüngster Zeit einige in den USA und Japan arbeitende Wissenschaftler beschäftigt, z.B. James W. HEISIG und John C. MARALDO (Hrsg.): *Rude awakenings: Zen, the Kyôto School, and the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawaii Press 1994, Robert H. SHARF: „The Zen of Japanese Nationalism“, in: Donald S. LOPEZ, jr. (Hrsg.): *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: The University of Chicago Press 1995. S. 107-160, sowie auch IVES (1992) und Bernard FAURE: *Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*. Princeton: Princeton University Press 1993. S. 3-88 und passim.

27 IVES 1992, S. 69-98.

Zen kam für die Repräsentation der japanischen Kultur bei SUZUKI eine Schlüsselfunktion zu. Er schreibt:

„Es ist bekannt, daß die meisten Sachverständigen, Japaner wie Ausländer, die überhaupt unparteiisch und verständnisvoll über das sittliche, kulturelle oder geistige Leben des japanischen Volkes schrieben, von der Bedeutung des Zen-Buddhismus für den Aufbau des japanischen Wesens überzeugt sind. (...)“

In Japan ist Zen vom Anbeginn seiner Geschichte mit dem Leben des Samurai aufs innigste verknüpft gewesen. Wenn es auch diesen niemals aktiv dazu aufgefordert hat, sein blutiges Handwerk fortzuführen, hat es ihn doch passiv darin bestärkt, wenn er aus irgendeinem Grunde diese Laufbahn einmal betreten hatte. Zen hat ihn in zweierlei Weise, sittlich und weltanschaulich, gestärkt. Sittlich, denn Zen ist ein Glaube, der lehrt, nicht rückwärts zu blicken, wenn die Richtung des Weges einmal entschieden ist. Weltanschaulich, denn Leben und Tod sind für Zen nicht zweierlei Dinge.<sup>28</sup>

Die Verherrlichung des Schwertkampfes als geistige Disziplin und Zen-Übung findet sich aber bereits bei TAKUAN, auf den SUZUKI ausführlich Bezug nimmt.<sup>29</sup> Es ist unbestritten, daß die Geisteshaltung des Schwertkämpfers, der die Furcht vor dem Tod überwunden hat und in wachsamer Gegenwärtigkeit verharrt, eine starke Metapher für spirituelle Kraft darstellen kann. Andererseits wirken die Anweisungen TAKUANS aus der Sicht einer strengen buddhistischen Ethik geradezu verstörend. SUZUKI zitiert ihn:

„Bist du von Gegnern umringt, und jeder von ihnen zückt sein Schwert gegen dich, so parierst du und bewegst dich von einem Schwert zum andern. Du tust nicht 'Einhalt' bei einem einzelnen, das auf dich zufährt. So kannst du mit allen gleich fertig werden. Wenn deine Aufmerksamkeit auf eines allein sich heftet und nicht sogleich zu den andern weitergeht, so bist du deinen Feinden auf Gnade und Ungnade ausgeliefert. Ebenso mußt du dein Herz frei machen, daß nicht ein einzelner Gegenstand es gefangen nimmt, und es seine angeborene Regsamkeit bewahrt.“<sup>30</sup>

Und an anderer Stelle heißt es bei TAKUAN zur praktischen Anwendung der *prajñā pāramitā*, der »höchsten, transzendentalen Weisheit« des Mahāyāna:

„Wendet man dies auf die Meisterschaft in der Schwertkunst an, so ist der höchste Grad der Vollendung erreicht, sobald dein Herz sich nicht mehr darum bekümmert, wie der Gegner zu treffen ist, und doch das Schwert in der wirksamsten Weise zu führen weiß, wenn du ihm gegenüberstehst. Du streckst ihn einfach zu Boden und denkst nicht daran, daß du ein Schwert in der Hand hältst und daß einer vor dir steht. Da ist kein Gedanke an Ich und Du mehr — alles ist Leere, der Gegner, du selbst, das gezückte Schwert und die schwertführenden Arme, ja sogar der Gedanke der Leere ist nicht mehr da. Aus solcher absoluten Leere entspringt die wunderbarste Entfaltung des Tuns.“<sup>31</sup>

---

28 SUZUKI 1941, S. 25.

29 Der Verbindung von Zen-Übung und Schwertkampf und -kunst, ebenso die aus ethischer Sicht problematische Seite dieser Verbindung, behandelt u.a. das Buch von Winston L. KING: *Zen and the Way of the Sword. Arming the Samurai Psyche*. Oxford (u.a.): Oxford University Press 1993.

30 SUZUKI 1941, S. 83 f.

31 EBD., S. 93.

Daß sich solcher Haltung auch die Frage der Verantwortlichkeit, letztlich der Kausalität des Handelns überhaupt, nicht mehr stellt, braucht kaum noch betont zu werden. Es scheint, daß sowohl die japanischen Zen-Meister des 17. und 18. Jahrhunderts wie auch SUZUKI vielleicht doch leise Zweifel beschlichen haben im Hinblick auf die bei Verallgemeinerung solcher Ethik entstehenden Gefahren, eine »Ethik«, bei der die persönliche Verantwortung für das eigene Tun mit der Person selbst in einer bodenlosen Leere verschwindet. So ist vom »guten« oder »bösen« Schwert die Rede, vom »Schwert, das Leben vernichtet« und vom »Schwert, das Leben verleiht«. So sehr manche Zen-Anekdote die Vermutung nahelegt, daß der Träger des »guten« Schwertes es letztlich auf die Vermeidung seines Gebrauchs anlegt,<sup>32</sup> so sehr dürfte selbst bei einer notgedrungen oberflächlichen Skizze diese besondere Problematik des japanischen Zen-Buddhismus und seiner Verherrlichung des Schwertkampfes deutlich geworden sein.

Wie eingangs gesagt, hat die Verpflanzung des Zen-Buddhismus von Japan in den Westen, aber auch die religiöse und spirituelle Krise der japanischen Gesellschaft in der Gegenwart dazu geführt, daß Fragen zur Ethik des Buddhismus auch im Kontext des Zen und seiner Institutionen wieder stärker gestellt werden. Einflußreiche Propagandisten wie SUZUKI hatten bis in die 60er Jahre „die große Schmiegsamkeit“ des Zen betont und behauptet:

---

32 So berichtet SUZUKI (1941, S. 63 f.) u.a. z.B. folgende Anekdote über den berühmten Schwertmeister BOKUDEN:

„Als BOKUDEN einmal mit einer Anzahl Mitreisender in einem Ruderboot über den Biwa-See fuhr, befand sich unter diesen ein wild dreinschauender Samurai, grimmig und hochmütig in jeder Weise. Der prahlte mit seiner Gewandtheit in der Schwertkunst und erklärte sich für den besten Meister in ihr. Die Mitreisenden lauschten begierig seinen ruhmredigen Worten, aber BOKUDEN träumte vor sich hin, als hörte er nichts um sich her. Das reizte den Brambarbas gar sehr. Er trat auf BOKUDEN zu, stieß ihn an und sagte: 'Ihr tragt ja auch zwei Schwerter, warum sagt Ihr kein Wort?' BOKUDEN antwortete ganz ruhig: 'Meine Kunst ist nicht die Eure, sie besteht darin, andere nicht zu besiegen, aber auch selber nicht besiegt zu werden.' Das war für jenen erst recht eine Herausforderung. 'Zu welcher Schule gehört Ihr denn?' 'Die meine heißt Mutekatsu-Schule' (das bedeutet 'Ohne-Hand-(siegen, K.V.)Schule', womit gemeint ist, daß man den Gegner, ohne das Schwert zu berühren, besiegt). 'Wozu tragt Ihr dann selber ein Schwert?' 'Das Schwert bedeutet Selbstlosigkeit, nicht Andere töten.' Der Samurai geriet in eine grenzenlose Wut und rief mit brüllender Stimme: 'Vermeßt Ihr Euch wirklich, ohne Schwert gegen mich zu kämpfen?' 'Warum nicht?' erwiderte BOKUDEN.

Der Brambarbas schrie nun dem Bootsmann zu, er solle ans nächste Ufer fahren. Allein BOKUDEN riet, man steuere besser zu einer etwas entfernten Insel, denn am Ufer könnten Leute zusammenlaufen und in Mitleidenschaft gezogen werden. Der Samurai war es zufrieden. Das Schiff hielt also auf eine öde Insel zu, die nicht gar zu weit ablag. Sowie es sich dem Strande näherte, sprang der Samurai an Land und zückte sein Schwert zum Kampf. BOKUDEN legte behaglich sein Schwert ab und übergab es dem Bootsmann. Es sah so aus, als wollte er dem Samurai auf die Insel folgen, da nahm er plötzlich dem Bootsmann das Ruder fort, stemmte es gegen das Ufer und stieß das Boot ab. Dieses entfernte sich ganz überraschend von der Insel und trieb sicher im tieferen Wasser dem Samurai davon. BOKUDEN aber meinte lächelnd: 'Das ist meine Ohne-Schwert-Schule.'“

„Zen kann sich mit anarchistischen oder faschistischen, kommunistischen oder demokratischen Idealen, mit Atheismus oder Idealismus, mit jedem politischen oder wirtschaftlichen Dogma befreunden.“<sup>33</sup>

Heute hingegen scheint mir die weitere Entwicklung des Zen-Buddhismus nicht zuletzt davon abzuhängen, inwieweit er sich auch durch ein Bekenntnis zu den Grundregeln buddhistischer Ethik wieder ein schärferes Profil verschaffen kann.

#### Verzeichnis der zitierten Literatur

- BUSWELL JR., Robert E. (Hrsg.): *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawaii Press 1990.
- CONZE, Edward: *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*. 8. unveränderte Aufl. Stuttgart (u.a.): Kohlhammer 1986.
- DUMOULIN, Heinrich: *Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus*. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1976.
- DUMOULIN, Heinrich: *Geschichte des Zen-Buddhismus. Band I: Indien und China*. Bern: Francke Verlag 1985.
- DUMOULIN, Heinrich: *Geschichte des Zen-Buddhismus. Band II: Japan*. Bern: Francke Verlag 1986.
- FAURE, Bernard: *Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*. Princeton: Princeton University Press 1993.
- FAURE, Bernard: *The Rhetoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press 1991.
- GARDNER, James L.: *Zen Buddhism. A Classified Bibliography of Western-Language Publications Through 1990*. Salt Lake City: Wings of Fire Press 1991.
- GROSNICK, William Henry: *The Zen Master Dōgen's Understanding of the Buddha-Nature in Light of the Historical Development of the Buddha-Nature Concept in India, China and Japan*. University of Wisconsin PhD 1979.
- GUNDERT, Wilhelm (Übers.): *Bi-yān-lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdnen Felswand*. 3 Bde. in einem Band. Frankfurt/M. (u.a.): Ullstein 1983 (= Ullstein Buch 35156; Ullstein Materialien) (erstmalig 1960 ff.).
- HALL, John Whitney: *Das japanische Kaiserreich*. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1968 (41.-45. Tsd. 1980) (= Fischer Weltgeschichte Bd. 20).
- HEISIG, James W. - MARALDO, John C. (Hrsg.): *Rude awakenings: Zen, the Kyōto School, and the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawaii Press 1994.
- INOUE Kiyoshi: *Geschichte Japans*. 2. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1995.
- IVES, Christopher: *Zen Awakening and Society*. Honolulu: University of Hawaii Press 1992.
- IZUTSU Toshihiko: *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1991 (rowohlts enzyklopädie).
- KING, Winston L.: *Death was his Kōan. The Samurai-Zen of Suzuki Shōsan*. Berkeley: Asian Humanities Press 1986.

---

33 SUZUKI 1941, S. 51.

- KING, Winston L.: *Zen and the Way of the Sword. Arming the Samurai Psyche*. Oxford (u.a.): Oxford University Press 1993.
- LEIGHTON, Taigen Daniel - OKUMURA Shohaku (Übers.): *Dōgen's Pure Standards for the Zen Community. A Translation of the Eihei shingi*. Albany: State University of New York Press 1996.
- LISHKA, Dennis Eugene: *Buddhist Wisdom and its Expression as Art. The Dharma of the Zen Master Takuan*. University of Wisconsin PhD 1976.
- LOY, David: „Is Zen Buddhism?“, in: *The Eastern Buddhist. New Series*. Vol. 28, Nr. 2 (1995), S. 273-286.
- NISHIYAMA Kōsen - STEVENS, John (Übers.): *A Complete Translation of Dōgen Zenji's Shōbōgenzō (The Eye and Treasury of the True Law)*. Vol. I-IV. Tōkyō: Nakayama shōbō 1975 ff.
- OKUMURA Shohaku (Hrsg.): *Eihei Dōgen. Shōbōgenzō zuimonki. Unterweisungen zum wahren Buddha-WEG*. München: Theseus Verlag 1992.
- SCHMITHAUSEN, Lambert: „Buddhismus und Glaubenskriege“, in: *Veröffentlichungen der Joachim Jungius Gesellschaft* Nr. 83 (1996), S. 63-92.
- SCHUHMACHER, Stephan (Übers.): *Han Shan. 150 Gedichte vom Kalten Berg*. 3. Aufl. Düsseldorf (u.a.): Diederichs 1980 (= DG 5).
- SHARF, Robert H.: „The Zen of Japanese Nationalism“, in: Donald S. LOPEZ, jr. (Hrsg.): *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: The University of Chicago Press 1995. S. 107-160.
- SHAW, R. D. (Übers.): *The Embossed Tea Kettle. Orategama and Other Works of Hakuin Zenji*. London: Allen & Unwin 1963.
- SUZUKI Daisetsu Teitarō: *Zen und die Kultur Japans*. 4.-9. Tsd. Stuttgart: DVA 1941.
- SWANSON, Paul L.: *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy. The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*. Berkeley: Asian Humanities Press 1989.
- TAKUAN Sōhō: *The Unfettered Mind. Writings of the Zen Master to the Sword Master*. New York (u.a.): Kōdansha International 1986.
- TANABE JR., George J. - TANABE, Willa Jane (Hrsg.): *The Lotus Sutra in Japanese Culture*. Honolulu: University of Hawaii Press 1989.
- WADDELL, Norman (Übers.): *The Essential Teachings of Zen Master Hakuin. A Translation of the Sokkōroku Kaien Fusetsu*. Boston (u.a.): Shambala 1994.
- WATANABE Shōkō: *Japanese Buddhism. A Critical Appraisal*. Tōkyō: Kokusai Bunka Shin-kokai 1964.
- YAMAMOTO Tsunetomo: *Hagakure. The Book of the Samurai*. Transl. by William Scott Wilson. Tōkyō (u.a.): Kōdansha Intl. 1979.
- YAMPOLSKY, Philip B.: „The Development of Japanese Zen“, in: Kenneth KRAFT (Hrsg.): *Zen. Tradition and Transition*. London (u.a.): Rider 1989. S. 140-156.
- YAMPOLSKY, Philip B.: *The Zen Master Hakuin*. New York: 1971.
- YOKOI Yūhō - VICTORIA, Daizen: *Zen Master Dōgen. An Introduction with Selected Writings*. New York (u.a.): Weatherhill 1976.