

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 42 (1988)
Heft: 1

Artikel: Der Text Mukai nanshin des japanischen Zen-Mönchs Chôon Dkai
Autor: Schwaller, Dieter
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-146816>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DER TEXT *MUKAI NANSHIN* DES JAPANISCHEN ZEN-MÖNCHS *CHÔON DÔKAI*

Dieter Schwaller

Einleitung

Im folgenden wollen wir uns einem Text der japanischen Zen-Schule aus dem 17. Jahrhundert, dem *Mukai nanshin*, zuwenden, der aus verschiedenen Gründen interessant ist.

Einmal gehört er einer rein japanischen Textgattung an, den sogenannten *kanahôgo*, zum anderen ist sein Verfasser der Vertreter einer Zen-Schule, die bis jetzt völlig unbeachtet geblieben ist: der Ôbaku-Schule.

Die *kanahôgo* sind, wie das der Name schon sagt, Texte, die in der japanischen Silbenschrift, *kana*, verfasst werden. Diese Tatsache sagt auch gleich sehr viel über das Zielpublikum aus: es sind diejenigen, die eben kein Chinesisch verstehen, also keine Mönche, sondern Laien. Und dieses Publikum bestimmt dann seinerseits auch wieder den Inhalt dieser Texte. Es dürfen keine gelehrten Abhandlungen über den Buddhismus sein, sondern es müssen allgemein verständliche Schriften sein, die grundlegende Lehren dieser Religion behandeln.

Und keine *kanahôgo* entsprechen diesen obengenannten Kriterien besser, als die *kanahôgo* der Ôbaku-Schule.¹ Die Ôbaku-Schule kam 1654 mit dem grossen chinesischen Mönch Yinyuan Longqi (j. Ingen Ryûki, 1592–1673) nach Japan. Es ist hier nicht der Ort, auf diese spezielle Form des Buddhismus der ausgehenden Ming-Zeit (1368–1644) in China einzugehen, auch nicht auf die Geschichte dieser Schule in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Japan. Wichtig in diesem Zusammenhang ist nur, was die Japaner aus dem Zen, den Yinyuan in ihr Land brachte, herauszogen und für ihre Zwecke verwandten. Zu Beginn der Tokugawa-Zeit (1603–1868) herrschte in buddhistischen Kreisen das tiefe Gefühl, im Zeitalter des ausgehenden *Dharma* (j. *mappô*) zu leben. Diesem Gefühl, in einer Zeit des Untergangs des Buddhismus zu leben, folgte natürlich der Wunsch, den Buddhismus zu seiner ursprünglichen Form zurückzuführen, ihn grundlegend zu reformieren. Dazu sahen viele Mönche, wie schon 400 Jahre früher in der Kamakura-Zeit, nur einen einzigen Weg: den Gang nach China.

¹ Der älteste erhaltene Text in *kana* ist *Yokawa hôgo* von Genshin (942–1017), einem Tendai-Mönch.

Als Beispiel möge hier der Mönch des Myôshinji Isshi Monju (1608–1646) dienen. Doch war dies infolge der Politik des “abgeschlossenen Landes” (j. *sakoku*) unmöglich. Umso glücklicher erschien deshalb vielen der Umstand, dass ein Mönch aus China, und einer der höchstangesehenen unter ihnen, in der Person von Yinyuan 1654 nach Japan kam. So strömten gleich nach Yinyuans Ankunft viele japanische Mönche nach Nagasaki oder etwas später, nachdem er 1655 in den Fumonji in Ôsaka gezogen war, nach Ôsaka. Da die meisten der japanischen Mönche Chinesisch zwar lesen aber nicht verstehen konnten, waren sie in der Beurteilung des Zen Yinyuans mehr auf die äusseren Eindrücke angewiesen. Was ihnen dabei gleich auffiel, war das strenge Einhalten der Regeln, die korrekte Praxis des *zazen*² und ganz allgemein die Betonung grundlegender buddhistischer Praktiken. Für viele japanische Mönche war vor allem die Betonung der Gebote und der Mönchsregeln der einzige Weg zur Reformation des Buddhismus, wie es das schon für Myôan Eisai (1141–1215) gewesen war:

Die Erneuerung des japanischen Buddhismus forderte nach seiner [Eisai, D.S.] Überzeugung vor allem die ernste Bedrohung der Gebote und Regeln (j. *kairitsu*). Zur Zeit des “echten Dharma” war der buddhistische Lebensstil durch die treue Erfüllung der im Vinaya niedergelegten Satzungen des Ordens (sansk. *sangha*) ausgezeichnet. Ein Nachbild dieses Lebensstils erkannte Eisai in der chinesischen Zen-Schule.³

In der Ôbaku-Schule war es vor allem der berühmteste japanische Vertreter dieser Schule, Tetsugen Dôkô (1630–1682)⁴, der in seinen *kanahôgo*, die im Jahre 1691 erstmals publiziert wurden, grösstes Gewicht auf die Befolgung der Gebote und Regeln legte.

2 Siehe Tsuji Zennosuke, *Nihon bukkyôshi IX*. Tôkyô: Iwanami Shoten, 1970; S. 325. Das stammt aus einem Brief von Kyorei Ryôkaku (k. D.) aus dem Zenrinji in Hiroshima, der einer der ersten japanischen Mönche in Nagasaki war und längere Zeit als Übersetzer für die chinesischen Mönche tätig war.

3 Heinrich Dumoulin, *Geschichte des Zen-Buddhismus. Band II: Japan*. Bern: Francke Verlag, 1986; S. 10.

4 Tetsugen ist vor allem bekannt für seinen Druck des *Tripitaka*, des buddhistischen Kanon. Dieses grosse Unternehmen konnte er 1681 beenden, und seine Ausgabe bildete bis zum Erscheinen der Taishô-Ausgabe die am besten zugängliche Sammlung. Die zuverlässigste Ausgabe war, wieder bis zum Druck der Taishô-Sammlung, die 1251 fertiggestellte Koryo-Ausgabe aus Korea. Siehe Dieter Schwaller, *Der japanische Ôbaku-Mönch Tetsugen Dôkô*. Zürich: Unveröffentlichte Dissertation, 1987; S. 133.

Wie wir im folgenden sehen werden, legte Chôon in seinen *kanahôgo* besonderen Wert auf die vier Gelübde, die sechs Vollkommenheiten und die korrekte Praxis des *zazen*. Doch bevor wir uns diesem Text näher zuwenden, noch einige kurze Angaben zur Biographie Chôons.

Biographie

Chôon Dôkai wurde am 10. Tag des 11. Monats 1628 in Kojiro in Hizen, der heutigen Präfektur Nagasaki, in die Familie der Kusuda geboren⁵. Mit 13 Jahren wurde er Mönch und studierte bei einem Aufenthalt in Kyôto ab 1645 auch den Konfuzianismus ausgiebig. 1654 kehrte er nach Nagasaki zurück und besuchte zuerst den im 6. Monat 1651 in Nagasaki angekommenen chinesischen Mönch Daozhe Chaoyuan, besser bekannt unter seinem japanischen Namen Dôsha Chôgen (?–1660/62). Darauf traf er auf Yinyuan und dessen Schüler und zweiten Abt des Mampukuji, Muan Xingtong (j. Mokuan Shôtô, 1611–1684), den er zu seinem Meister machte und von dem er schliesslich *inka* erhielt. In den siebziger Jahren begann er ein lebhaftes Interesse am Shintô zu entwickeln⁶. Chôon nahm ausgesprochen lebhaften Anteil am geistigen Leben seiner Zeit. Mit *Fusô gobutsuron* "Verteidigung des japanischen Buddhismus" und *Saijaron* "Zerschlagen von Häresien"⁷ wehrte er sich gegen die Angriffe von Seiten der Konfuzianer. Seinen grössten Beitrag lieferte er aber mit seinem *Kuji daiseikyô*, "Kompilation wahrer Aufzeichnungen alter Begebenheiten", einem riesigen Werk in 72 Bänden, das die Einheit der drei Lehren Buddhismus, Shintô und Konfuzianismus betont. Im 1679 gedruckten ersten Teil von 38 Büchern zweifelte er daran, dass das Geschichtswerk *Kujiki* wirklich auf Befehl von Shôtoku Taishi zusammengestellt wurde. Er wurde daraufhin der Konspiration verdächtigt und 1681 bestraft. Doch da er sehr gute Beziehungen zur Mutter des *Shôgun* Tsunayoshi unterhielt, wurde er begnadigt⁸.

Chôon war es hauptsächlich, der den Ôbaku-Zen im Osten, in der Kantô-Gegend bekannt machte. Er gründete über 20 Tempel, seine

5 Dôsô Essan, *Kokuryô Chôon oshô nempu*. 1708; S. 1. Dieses Buch wird ab jetzt kurz mit *Nempu* zitiert.

6 Tsuji Zennosuke, *op.cit.*; S. 415.

7 Yoshimuro Teisei, et.al., *Nihon bukkyôshi III*. Kyoto: Hôzôkan, 6/1980; S. 111.

8 Tsuji Zennosuke, S. 416 und Yoshimuro Teisei, *op.cit.*; S. 116.

“Gespräche” sind in 42 Büchern gesammelt und 63 Erben betrachten ihn als ihren Meister⁹.

Die Textgeschichte

Unter dem Jahr 1666 findet sich im *Nempu* der Eintrag, dass die Ehefrau eines gewissen Doi Oikami, aus dem Hause der Fujiwara, nach dem Sinn der vier Gelübde und der sechs Vollkommenheiten gefragt und der Meister darauf den Pinsel ergriffen und den Text *Mukai nanshin* verfasst habe¹⁰. Und auf der letzten Seite des Werks, Seite 51b, findet sich der Vermerk, dass der Text bereits im Jahr Kambun 7, also 1667 – und nicht wie im *Zengaku daijiten* S. 1201c angegeben 1672 – auf Holz gedruckt wurde.

Heute ist der Text am leichtesten zugänglich in den zwei Textsammlungen *Zenmon hôgoshû* Band III, herausgegeben von Yamada Kôdô und Mori Daikyô und in der Heftreihe *Zenmon hôgo zenshû* Band V¹¹. Beide Ausgaben unterscheiden sich nicht, sie unterscheiden sich auch in nichts vom mir vorliegenden Original¹².

Chôons Absicht

Etwas von der Absicht, die Chôon mit diesem Text verfolgte, wurde schon oben angetönt: es ging ihm darum, einer Frau die vier Gelübde und die sechs Vollkommenheiten nahe zu bringen. Es ist in diesem Zusammenhang interessant festzuhalten, dass etwas später auch Tetsugen Dôkô seine *kanahôgo* für eine Frau – vermutlich seine eigene ehemalige Frau – verfassen wird. Doch geht Chôon noch sehr viel weiter, und das spricht er bereits in seiner Einleitung an, die ich deshalb in ihrer ganzen Länge zitieren möchte:

9 *Nempu*; S. 35.

10 *Nempu*; S. 13.

11 Yamada Kôdô und Mori Daikyô, *Zenmon hôgoshû III*. Tokyo: Shingensha, 2/1977; S. 141–170.

Zenmon hôgo zenshû V. Kyôto: Baiyô shoin, 1896; S. 3–35.

Auf diese Ausgabe beziehen sich im folgenden alle Seitenangaben. Die Buchhandlung Baiyô shoin ist die von Tetsugen gegründete Buchhandlung, um sein *Tripi-taka* zu drucken.

12 Hier ist der Ort, mich beim Mentor all meiner Ôbaku-Studien, Prof. Otsuki Mikio von der Universität Hanazono, ganz herzlich für alle seine grosszügige Unterstützung zu bedanken. Er gab mir ein Original dieses Textes zum Abschied und als Hochzeitsgeschenk.

Der Buddha der Vergangenheit hat [die Welt] bereits verlassen, der Buddha der Zukunft ist noch nicht in der Welt erschienen¹³. Zwischen diesen beiden Zeitpunkten irren und treiben alle Lebewesen im vom Nebel verhangenen Meer der falschen Ansichten umher. Aus diesem Grund gab [der Buddha] die Magnetnadel der 4 Gelübde und der 6 Vollkommenheiten¹⁴ als Führer, um [die Lebewesen] die Küste der Erleuchtung erreichen zu lassen. Falls ein Mann die Küste der Erleuchtung erreicht hat, braucht er die Magnetnadel nicht wahrzunehmen und sich nicht mit dem Schatz des *Dharma* zu verbinden. Dieses Land – während es durch 200 Jahre hindurch in dem von Nebel verhangenen Meer umhertrieb¹⁵ – wusste die Magnetnadel nicht zu gebrauchen, häufte Wahn auf Wahn und verfiel; dies sehend, verfasste [ich] notwendigerweise provisorisch diese Schrift. Trotz der unbeholfenen Ausdrucksweise darf man sie nicht missverstehen. (S. 3)

Die vier Gelübde und sechs Vollkommenheiten

Mit diesen beiden Begriffen, um deren Erläuterung es Chôon im ganzen Text geht, tönt er ganz fundamentale Konzepte des (Mahâyâna)-Buddhismus an. Um überhaupt den Weg des Buddhismus beschreiten zu können, muss jeder Einzelne “die 4 Gelübde und die 6 Vollkommenheiten meistern und die Buddhanatur erhellen, mit der die Menschen, jeder einzelne, vollständig versehen sind.” (S. 4). Diese Buddhanatur ist identisch mit dem Einen Herzen (j. *isshin*), das allen Phänomenen zu Grunde liegt. Ohne dieses Herz ist weder ein weltliches noch ein religiöses Leben überhaupt möglich. Auch den Buddhas und den Patriarchen ging es nur um dieses Eine

13 Der Buddha der Vergangenheit ist der historische Buddha, Gautama, der Buddha der Zukunft ist Maitreya (j. Miroku), der 5.76 Milliarden Jahre nach dem Tod Gautamas in der Welt erscheinen soll, die Welt zu erlösen.

14 4 Gelübde (j. *shigu*, kurz für *shigu zeigan*): Die 4 Gelübde eines Bodhisattva, die von vielen Schulen täglich rezitiert werden: (1) Wie zahllos die Lebewesen auch sein mögen, ich gelobe, sie alle zur Erleuchtung zu führen, (2) Wie zahllos die übeln Leidenschaften auch sein mögen, ich gelobe, sie alle auszulöschen, (3) Wie unerschöpflich die Lehren des Buddha auch sein mögen, ich gelobe, sie alle zu meistern, und (4) Ich gelobe, die höchste Erleuchtung zu erlangen.

6 Vollkommenheiten (j. *rokudo* oder *ropparamitsu*): (1) Wohltätigkeit (j. *fuse*), (2) Einhalten der Regeln (j. *jikai*), (3) Beharrlichkeit (j. *ninniku*), (4) Konzentration (j. *shôjin*), (5) Meditation (j. *zenjô*) und (6) Weisheit (j. *chie*). Mit der Ausübung dieser 6 Vollkommenheiten erlangt ein Bodhisattva die Buddhaschaft.

15 Was er damit meint, wird später klar werden.

Herz: "Auch dass der von der Welt Verehrte die ca. 5000 Bände¹⁶ der Schriften gepredigt hat, war, um dieses Herz verstehen zu lassen. Und auch die 1700 *kôan*¹⁷ der Patriarchen weisen nur unmittelbar auf dieses Herz." (S. 4).

All dies dient nur dem einzigen Zweck, die Bedeutung der vier Gelübde und der sechs Vollkommenheiten für jede Form des (Mahâyâna-) Buddhismus darzulegen. Jede buddhistische Praxis, die der Bezeichnung "mahayanistisch" gerecht werden will, muss auf diesen beiden Konzepten gründen, darf sie nicht ausser acht lassen. Damit grenzt sich Chôon streng gegen die Anhänger des Hinâyâna ab, die nur nach Selbsterlösung streben und bereitet gleichzeitig den Grund für seine Kritik an anderen Schulen des japanischen Buddhismus, wie wir später sehen werden. Denn durch die Betonung der Bedeutung vor allem des ersten der vier Gelübde, alle Lebewesen zu retten, ist es ihm, nach dem Nachweis, dass alle anderen Schulen dies vernachlässigen, möglich, deren Orthodoxie anzuzweifeln. Besonders das erste der vier Gelübde liegt ihm am Herzen, es umfasst alle weiteren, ohne es ist selbst das korrekte Praktizieren der sechs Vollkommenheiten nutzlos: "Im Grunde sind die vier Gelübde eines allwissenden Bodhisattva das Gelübde, alle lebenden Wesen zu erretten und nachher selbst Buddha zu werden. Übende, die dieses Gelübde nicht ablegen, haben nur den Wunsch nach Selbsterlösung und können alle keinen Nutzen erlangen . . . Auch der Buddha verabscheute dies sehr." (S. 5).

16 Diese Zahl geht zurück auf das *Kaiyuan shijiao lu* (j. *Kaigen shakkyô roku*) des Mönchs Zhisheng (j. Chishô 669–740) in 20 Bänden aus dem Jahre 730. T. LV, no. 2154.

Darüber heisst es im *Fozu tong ji* (j. *Busso tôki*) T. XLXIX, no. 2035, in der Übersetzung von Jan Yün-hua: "Chih-sheng, a Sramana of the Ch'ung-fu monastery of the Western capital, forwarded to the Emperor twenty fascicles of his compilation *K'ai-yüan shih-chiao lu* (*A Catalogue of Buddhist Scriptures Compiled during the K'ai-yüan age*). The catalogue fixed the number of Tripitakas at five thousand and forty-eight fascicles." Jan Yün-hua, *A Chronicle of Buddhism in China*. Santiniketan: Visva-Bharati, 1966; S. 57. Diese Zahl taucht auch im 60. Beispiel des *Hekiganroku* auf: T. XLVIII, no. 2003; S. 192b29-c1.

17 Diese Zahl ist fiktiv. Sie beruht auf den im *Jingde chuandeng lu* (j. *Keitoku dentô roku*) T. LI, no. 2076 erwähnten 1701 Meistern (von den 7 Buddhas angefangen bis zu den Meistern der 52. Generation).

Das Einhalten der Regeln

Ganz im Sinne der Ôbaku-Schule, der Chôon angehört, gestaltet sich im folgenden die Erläuterung der sechs Vollkommenheiten. Hier fällt gleich auf, dass er sich am längsten mit der Erläuterung des "Einhaltens der Regeln" beschäftigt.

Die Betonung der Regeln findet sich ganz allgemein in der Ôbaku-Schule, die damit nur die Wichtigkeit, die die Regeln für die Buddhisten der ausgehenden Ming-Zeit hatten, widerspiegelt. Dies zeigt sich schon ganz äusserlich in einer Zeremonie, die eine Besonderheit der Ôbaku-Schule war und ist, die Zeremonie der "3 Plattformen" (j. *sandankaie*), zum erstenmal in Japan abgehalten am ersten Tag des 12. Monats 1663 mit 100 Personen¹⁸. Yinyuan legte den Ablauf dieser Zeremonie in seinem *Gukai hôgi*¹⁹ fest.

Die Regelung sah vor, dass ein Mönch der Ôbaku-Schule in drei aufeinanderfolgenden Stufen die Gebote eines Mönchs auf sich nimmt. Als erstes empfing er die 10 "Gebote des Novizen" (j. *shamikai*)²⁰ von seinem jeweiligen Lehrer in dessen Tempel. Zum Empfang der Gebote der beiden nächsten Stufen musste sich der Mönch entweder zum Mampukuji in Uji oder ab 1674 auch zu dem 1671 von Chôons Lehrer Muan gegründeten Zuishôji in Edo begeben. In der zweiten Stufe empfing der Mönch die 250 "Gebote eines Mönchs" (j. *bikukai*), in der dritten die 10 wichtigen und 48 weniger wichtigen "Gebote eines Bodhisattva" (j. *bosatsukai*). Diese beiden letzteren benötigte er, um in der Hierarchie der Mönche aufsteigen zu können. Ohne diese beiden war es ihm unmöglich, den Titel eines *oshô* oder gar eines Abtes zu erlangen²¹.

Die sich hier widerspiegelnde Hierarchie innerhalb der Regeln findet sich auch bei Chôon wieder:

18 Dieter Schwaller, *op.cit.* S. 27.

19 Gedruckt vermutlich um 1658. Dieses Datum findet sich im *Zengaku daijiten* S. 244b, doch ist es nach Hirakubo Akira nicht sicher, ob dies stimmt. Hirakubo Akira, *Ingen*. Tokyo: Yoshikawa kôbunkan, 4/1974; S. 147.

20 (1) Nicht töten, (2) nicht stehlen, (3) nicht lügen, (4) keine sexuellen Beziehungen, (5) kein Parfüm und kein Schmuck, (6) nicht in hohen Betten schlafen, (7) nicht singen oder tanzen, (8) kein Besitz von Reichtümern, (9) nicht ausserhalb der vorgeschriebenen Zeiten essen und (10) keine Alkoholika.

21 Hirakubo, *op.cit.* S. 146.

In bezug auf die Regeln gibt es den Unterschied der Regeln des Grossen Fahrzeugs und der Regeln des Kleinen Fahrzeugs. Die Regeln des Kleinen Fahrzeugs beruhen darauf, *dem Kreislauf von Geburt und Tod* zu entgehen, und die erste [Regel] ist die Ermahnung, die Lust zu kontrollieren. Die Regeln des Grossen Fahrzeugs beruhen darauf, das *Mitleid* zur Hauptsache zu machen und stellen das Verbot des Tötens von Lebewesen als die wichtigste [Regel] auf. (S. 9)²².

Auch hier wieder der für Chôon so wichtige Unterschied zwischen den Regeln des Mahâyâna, die das Mitleid, also den Anderen, in den Mittelpunkt stellen, und denjenigen des "Kleines Fahrzeugs", die darauf abzielen, sich selbst zu erleuchten.

Und in diesem längsten aller Abschnitte – er zieht sich von Seite 9 bis Seite 21! – findet sich auch zum erstenmal eine Kritik an den Zen-Schulen Japans, wie sie bereits in der Einleitung leise angedeutet wurde: "Heutzutage gibt es die Zen-Schule, die den leeren Kopf studiert, Leute, die, ohne die wirkliche Erleuchtung zu haben, erklären, dass auch das Sake trinken oder Fleisch essen, Ehebruch begehen oder stehlen für unsere ursprüngliche, erleuchtete Natur kein Hindernis bedeute." (S. 18). Gleichzeitig – mehr so nebenbei – nimmt er auch eine Tendenz auf, die in der Tokugawa-Zeit unter Buddhisten ebenfalls sehr verbreitet war: er setzt die fünf Verbote des Buddhismus mit den fünf konfuzianischen Tugenden gleich:

Die fünf Verbote des Buddha sind dasselbe wie die fünf Tugenden des Konfuzianismus. Menschen, die Güte üben, töten keine Lebewesen; Menschen, die die Rechtschaffenheit erreichen, stehlen nicht; Menschen, die auf der Schicklichkeit bestehen, begehen keinen Ehebruch; Menschen, die auf Ehrenhaftigkeit bedacht sind, lügen nicht; Menschen, die die Weisheit zu [ihrem] Lehrer machen, trinken keinen Alkohol. Der Name der beiden, fünf Verbote und fünf Tugenden, ist verschieden, der Sinn ist [jedoch] derselbe. (S. 17).

Doch da Chôon dies nur ganz nebenbei erwähnt und nicht mehr darauf zurückkommt, soll auch in diesem Artikel nicht weiter darauf eingegangen werden.

22 Von mir hervorgehoben.

Kritik des Zen

Im Zusammenhang mit den Geboten kommt auch zum erstenmal Chôons Kritik an den beiden Zen-Schulen seiner Zeit – Rinzai und Sôtô – zur Sprache: “Und heutzutage gibt es die Zen-Schule, die den leeren Kopf studiert, Leute, die, ohne die wirkliche Erleuchtung zu haben, erklären, dass auch das Sake trinken oder Fleisch essen, Ehebruch begehen oder stehlen für unsere ursprüngliche, erleuchtete Natur kein Hindernis bedeute.” (S. 18).

“Die Zen-Schule, die den leeren Kopf studiert” könnte ein Angriff auf den Rinzai-Zen, vor allem Myôshinji-ha, sein, der sich, ohne sich um irgendwelche Sutren zu kümmern, streng an den Slogan “eine spezielle Überlieferung ausserhalb der Schriften” hielt. Ausserdem vermute ich einen Angriff auf die Myôshinji-Fraktion, die sich wie Gudô Tôshoku (1579–1661) oder Daigu Sôchiku (1584–1669) auf den Standpunkt stellte, dass die Regeln zu transzendieren seien. Und genau diese zwei sperrten sich dagegen, dass Yinyuan auf Einladung des zweimaligen Abtes des Myôshinji, Ryôkei Shôsen (1602–1670), in den Myôshinji kam. Mit diesem kurzen Abschnitt lässt es Chôon für eine Weile bewenden, ohne weiter auf seine Kritik einzugehen. Dieser Ausschnitt zeigt aber ganz deutlich, wie wichtig ihm die Regeln sind: es ist kein Buddhismus ohne das Befolgen der Gebote möglich. Basiert die Praxis – welche auch immer es sein mag, selbst die überlegene des Zen – nicht auf den Regeln, ist sie nichts weiter als eine “üble und häretische Lehre”. (S. 18).

Er nimmt jedoch diese Kritik vom Standpunkt der vier Gelübde aus erneut auf. Dies im Kapitel über die Meditation, die unbedingt vom grossen Mitleid begleitet sein muss (S. 24); wie er selbst ganz am Schluss sagt, gibt es zwei Arten von Mönchen: “[Diejenigen], die nach Vermehrung der Weisheit streben, werden zuerst in diesem Körper zum Buddha und wollen dann den Anderen helfen. [Diejenigen], die nach Vermehrung des Mitleids streben, helfen zuerst allen lebenden Wesen und wollen dann [selbst] zum Buddha werden.” (S. 34/35) Und genau hier setzt nun seine Kritik der Zen-Schule ein. Obwohl jedermann vielleicht annehmen wird, dass wohl nur die Zen-Schule das korrekte *zazen* übe (S. 25), ist auch dies nicht der Fall. Denn auch die beiden Schulen Rinzai und Sôtô üben nicht mehr das auf den Regeln und dem Mitleid basierende *zazen*, sondern verlieren sich in intellektuellen Spielereien: “In diesem Land sammeln seit 200 Jahren die zwei Schulen [Rin]zai und [Sô]tô die *kôan*, die von den Patriarchen und Meistern Japans mit Kommentaren, die ihr Verständnis ausdrücken, versehen wurden und setzen das als das Bedenken der *kôan*

fest.” (S. 27). Es geht ihnen also nach Chôon nicht mehr darum, selbst ein *kôan* zu durchdringen, sondern nur einen passenden Kommentar zu diesem *kôan* zu finden. Und auf der folgenden Seite nennt er dann auch zwei Namen, die er mit dieser Praxis in Verbindung bringt: Ikkyû Sôjun (1394–1481) und Yôsô Sô (1379–1458). Beide gehören der Daitokuji-Linie des Rinzai-Zen an. Es ist nicht klar, ob die von Chôon weiter oben beschriebene Praxis mit diesen beiden begonnen hat, doch fällt die Entstehungszeit eines bis heute äusserst wichtigen Werkes, das *Zenrin kushû* von Tôyô Eichô (1429–1504), in das Ende des 15. Jahrhunderts, was wiederum mit den 200 Jahren, die Chôon angibt, übereinstimmen kann. Vermutlich hat Chôon ganz einfach Ikkyû und Yôsô, deren Lebenszeit ja auch in die Zeit von vor 200 Jahren fällt, nur deren Berühmtheit wegen gewählt. Denn über den Verfasser des *Zenrin kushû* ist nicht sehr viel mehr bekannt, als dass er der Myôshinji-Linie angehörte²³.

Worum handelt es sich nun bei diesem Buch? Das Original, mit dem Titel *Ku zôshi* “Ein Buch der Sätze” wurde, wie bereits erwähnt, von Tôyô Eichô Ende des 15. Jahrhunderts zusammengestellt. Es umfasst etwa 5000 Zitate aus Sutren, Schriften der Zen-Patriarchen, konfuzianischen Texten, daoistischen Schriften und chinesischen Gedichten. Es scheint bis Ende des 17. Jahrhunderts in Manuskript-Form geblieben zu sein, als sich ein gewisser Ijûshi (k. D.) dazu entschloss, es zu publizieren. Er fügte noch etwa 1000 Zitate hinzu und publizierte es schliesslich 1688 unter dem Titel *Zenrin kushû*. Heutzutage ist dieses Buch der ständige Begleiter jedes Zen-Übenden, muss er doch zu jedem *kôan* das entsprechende *jakugo*, den “Kurz-Kommentar” aus den Zitaten dieses Buches auswählen und seinem Meister präsentieren²⁴. Und eben diese Praxis prangert Chôon mit seiner Kritik an. Es ist nicht mehr die selbständig gefundene, eigenständige, einmalige Lösung eines jeden Einzelnen, sondern nur noch ein intellektuelles “Ratespiel”, welches Zitat zu welchem *kôan* passt. Und in dieser rein intellektuellen Tätigkeit vergisst der Mönch auch das Gelübde, zuerst an die anderen zu denken, zuerst die anderen zur Erleuchtung zu bringen.

23 Miura Isshû & Ruth Fuller Sasaki, *Zen Dust*. New York, 1966; S. 79.

24 Ibid. S. 80.

Zusammenfassung

Wie wir gesehen haben, ging Chôn von zwei ganz grundsätzlichen Begriffen des Buddhismus aus, indem er diese beiden Grundlehren seiner Leserin nahe bringen wollte: die vier Gelübde eines *Bodhisattva* und die sechs Vollkommenheiten. Um das zu tun, bedient er sich zweier Mittel. Einmal erläutert er diese Begriffe anhand von Beispielen aus dem täglichen Leben oder einfachen Erklärungen. Das zweite ist das Mittel der Kritik anderer, um klarer herauszustellen, wie diese beiden Begriffe richtig zu verstehen sind. Dass er dabei gleichzeitig seine eigene Schule, die Ôbaku-Schule, als die einzige, die den korrekten Buddhismus verkörpert, vorstellen kann, ist sicher nicht zufällig. Doch steht er natürlich damit keineswegs allein da; es sei nur an die grosse Auseinandersetzung zwischen Rinzi- und Sôtô-Zen in der Song-Zeit erinnert.

Wichtig ist vor allem die überragende Bedeutung, die die Ôbaku-Schule eben solchen grundlegenden Konzepten des Buddhismus wie den vier Gelübden oder den Regeln, beimass. Hierin lag ihr kurzer und grosser Erfolg in der Welt des japanischen Buddhismus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, ein Erfolg, der abklang, sobald die Buddhisten in Japan diese Botschaft verstanden und für ihre eigenen Schulen umgesetzt hatten.

Glossar

Bikukai	比丘戒
Bosatsukai	菩薩戒
Chôn Dôkai	朝音道海
Daigu Sôchiku	大愚宗策
Daozhe Chaoyuan	道者超元
Genshin	源信
Gudô Tôshoku	愚堂東寔
Fozu tongji	佛祖統記
Fusô gobutsuron	扶桑護佛論
Gukai hôgi	弘戒法儀
Hekiganroku	碧巖錄
Ijûshi	已十子

Ikkyû Sôjun	一休宗純
Isshin	一心
Jakugo	著語
Kanahôgo	假名法語
Ku zôshi	句雙紙
Kuji honki daiseikyô	舊事本紀大成經
Mampukuji	万福寺
Miroku	彌勒
Muan Xingtong	木菴性珩
Mukai nanshin	霧海南針
Ôbaku	黄檗
Ryôkei Shôsen	龍溪性潛
Saijaron	摧邪論
Sandankaie	三檀戒會
Shamikai	沙彌戒
Tetsugen Dôkô	鐵眼道光
Tôyô Eichô	東陽英朝
Yinyuan Longqi	隱元隆琦
Yôsô Sôî	養叟宗頤
Zenrin kushu	禪林句集
Zenrinji	禪林寺
Zuishôji	瑞聖寺

BIBLIOGRAPHIE

- CHÔON, Dôkai. *Mukai nanshin*. 1667.
DÔSÔ, Essan. *Kokuryô Chôon.oshô nempu*. 1708.
DUMOULIN, Heinrich. *Geschichte des Zen-Buddhismus. Band II: Japan*. Bern: Francke Verlag, 1986.
FURUTA, Shôkin. *Furuta Shôkin chosakushû II*. Tôkyô: Kôdansha, 1981.
HIRAKUBO, Akira. *Ingen*. Tôkyô: Yoshikawa kôbunkan, 4/1974.
JAN, Yün-hua. *A Chronicle of Buddhism in China*. Santiniketan: Visva-Bharati, 1966.

- MIURA, Isshû & SASAKI, Ruth Fuller. *Zen Dust*. New York, 1966.
- SCHWALLER, Dieter. *Der japanische Ôbaku-Mönch Tetsugen Dôkô*. Zürich: Unveröffentlichte Dissertation, 1987.
- SHIGEMATSU, Sôiku. *A Zen Forest*. New York/Tôkyô: Weatherhill, 1981.
- TSUJI, Zennosuke. *Nihon bukkyôshi IX*. Tôkyô: Iwanami Shoten, 1970.
- YAMADA, Kôdô und MORI, Daikyô. *Zenmon hôgoshû III*. Tôkyô: Shingensha, 2/1977.
- YOSHIMURO, Teisei et.al. *Nihon bukkyôshi III*. Kyôto: Hôzôkan, 6/1980.
- Zenmon Hôgo zenshû V*. Kyôto: Baiyô shoin, 1896.