

**Yanagida Seizan
Urs App**

**Passion for Zen
Leidenschaft für Zen**

In: Cahiers d'Extrême-Asie, Vol. 7, 1993. S. 1-29.

Das englischsprachige Originaldokument ist:

Seizan Yanagida, App Urs. Passion for Zen.

In: Cahiers d'Extrême-Asie, Vol. 7, 1993. S. 1-29.

doi : 10.3406/asie.1993.1058

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/
asie_0766-1177_1993_num_7_1_1058](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/asie_0766-1177_1993_num_7_1_1058)



Creative Commons

LEIDENSCHAFT FÜR ZEN

Zwei Vorträge von Yanagida Seizan im San Francisco Zen Center
Übersetzung Japanisch-Englisch und Einführung von Urs App
Übersetzung Englisch-Deutsch M.B. Schiekkel

EINFÜHRUNG

Die zwei hier übersetzten Vorträge waren Teil einer Vortragsreihe von fünf Vorträgen, die Professor Yanagida Seizan Ende September 1989 im San Francisco Zen Center hielt. Der Name der Vortragsreihe war „Zen aus Sicht der Zukunft“. Während dieser ersten Reise in den Westen hielt Prof. Yanagida noch eine Reihe anderer Vorträge:

- „Frühes Chan und das Lotus Sutra“ anlässlich des 22. jährlichen Evans-Wentz Vortrags an der Stanford University,
- „Zu den verschiedenen Versionen der 10 Ochsenbilder“ im Zen Center of Los Angeles und der University of California, Los Angeles.

Im Jahr 1990 erschienen all diese Vorträge, ergänzt um ein Manuskript für eine Radiosendung mit dem Titel „Meine Eschatologie“, in Buchform:

Mirai kara no Zen 未来からの禅, Kyōto: Jinbun shoin 人文書院.

Die zwei hier übersetzten Vorträge finden sich in diesem Buch auf den Seiten S. 53-76 und S. 77-99.

Die fünf Vorträge in San Francisco zeigten eine Qualität, der man selten bei großen Gelehrten begegnet: sie waren sehr persönlicher Natur, ja geradezu ein Bekenntnis. Nachdem Prof. Yanagida nach einer Reihe von Jahren als Direktor des bekannten Instituts für Geisteswissenschaftliche Studien der Kyōto Universität das Alter seiner Emeritierung erreicht hatte begann er mit den Vorbereitungen für den Aufbau einer neuen Institution, die sich ausschließlich der Zen-Forschung widmen sollte: dem Internationalen Forschungsinstitut für Zen-Buddhismus an der Hanazono Universität, Kyōto. Mit dem Beginn dieses neuen Lebensabschnitts nahm er anlässlich einer Reise in die USA und seiner fünf Vorträge im San Francisco Zen Center die Gelegenheit wahr, über Zen aus einer ungewöhnlichen Perspektive zu reflektieren: „Zen aus Sicht der Zukunft“.

In seinen Gedanken zur Relevanz des Zen für die Gegenwart und Zukunft untersuchte Prof. Yanagida nicht nur die Lehre und Motivation der Zen-Praxis im Allgemeinen, sondern wandte seinen Blick mit den ihm eigenen außergewöhnlichen Fähigkeiten zu kritischer Quellenforschung und dem scharfen Schlußfolgern auch auf die Quelle seiner eigenen Aktivitäten: sich selbst.

Die zwei hier übersetzten Vorträge sind mehr als nur die Erinnerungen an vergangene Zeiten eines alternden Lehrers für einige seiner engen Schüler. Stattdessen sind sie die öffentliche Untersuchung der entscheidenden Faktoren des eigenen Lebens und eine Auseinandersetzung mit einem Thema, das viele Gelehrte (speziell im Gebiet der Religion) so gut wie möglich zu verstecken versuchen: die eigene Motivation. Diese Vorträge eröffnen einen seltenen Blick auf das Leben eines Menschen und den inneren Antrieb, der ihn dazu brachte, mehr als fünfzig Bücher, hunderte Fachartikel und eine Forscherkarriere wirklich außergewöhnlicher Qualität zu verwirklichen. Dieser Mann bleibt sich treu darin immer wieder neue Wege zu beschreiten und seine unstillbare Neugier weitet sich auf das Feld seiner eigenen Ursprünge und Ressourcen aus: seine Motive, seine Bestrebungen und seine Arbeitsmethoden. Die Tatsache, daß die Erinnerungen eines Gelehrten sich fast wie eine Geschichte der Nachkriegs-Zen-Forschung und Forschungsmethodologie lesen beweist den beispiellosen Einfluß dieses Mannes in seinem Forschungsgebiet.

Diese Übersetzung basiert auf der publizierten Version von Prof. Yanagidas Vorträgen. Daneben unterstützte ich Prof. Yanagida als sein Übersetzer während seines einmonatigen Besuchs der USA. Einige Abschnitte der Vorträge, die aus verschiedenen Gründen (hauptsächlich wegen Zeitmangels) im San Francisco Zen Center übersprungen worden waren, sind hier eingefügt. Daher werden selbst jene, die die Gelegenheit hatten die Vorträge zu hören, hier neue Gesichtspunkte und einige zusätzliche Details finden.

Die ursprünglichen Vorträge hatten keine Titel; die zwei hier verwendeten Titel erschienen zuerst als Kapitelüberschriften in der japanischen Buchausgabe und der Haupttitel „Leidenschaft für Zen“ wurde für diese Übersetzung gewählt. Alles Material in den Anmerkungen (Referenzen, Kommentare, etc.) wurde vom Übersetzer hinzugefügt. Die gedruckte japanische Version dieser Vorträge enthält keine Anmerkungen, aber bei den Vorträgen in San Francisco benutzten Prof. Yanagida und ich eine Tafel für einige der Informationen, die jetzt in den Anmerkungen beigefügt wurden. Ich habe auch einige kurze erläuternde Bemerkungen beibehalten, die Prof. Yanagida aus dem japanischen Manuskript vor der Publikation gestrichen hatte, da seine japanischen Leser mit diesen Punkten vertraut waren.

I : LEIDENSCHAFT

Ich habe den Zen-Buddhismus in den vier Jahrzehnten seit dem 2. Weltkrieg studiert, und es ist aufgrund dieser Studien, daß ich jetzt zum ersten Mal nach Amerika kommen und mich mit Ihnen austauschen kann. In Amerika zu sein fühlt sich für mich anders an, als in meinem Heimatland zu sein; daher ist es für mich notwendig, eine gewisse Distanz einzuhalten. Aber erlauben Sie mir zunächst einmal mich Ihnen vorzustellen und Ihnen einen Teil meines Weges in der Vergangenheit zu erzählen. Auf eine gewisse Weise ist dies auch ein Bekenntnis.

Ich wurde am 19. Dezember 1922 geboren, in einem kleinen Bergtempel in einem Dorf namens Inae 稲枝 in der Präfektur Shiga am Ostufer des Biwa-Sees, Japans größtem See in der Nähe von Kyōto. Dieser Tempel gehört zu einer kleinen Gruppe innerhalb der Rinzaï-Schule des Zen; der Haupttempel dieser Gruppe heißt Eigenji 永源寺. Eigenji ist ein Ausbildungszentrum für die Zen-Praxis, welches etwa vor 800 Jahren von Jakushitsu Genkō 寂室元光 (1290-1367) gegründet worden war. Jakushitsu war der Dharmanachfolger von Dajue (Daikaku 大覚, 1213-1278), einem Zen-Meister der Song-Periode, der von China nach Japan gekommen war. Jakushitsu selbst unternahm dann in der Yuan-Periode eine Reise nach China. In modernen Zeiten beeinflusste Jakushitsu stark das Denken von zwei japanischen Philosophen in der europäischen Tradition, die beide als Professoren an der Kyōto Universität lehrten, Nishida Kitarō 西田幾多郎 und Tanabe Hajime 田辺元.

Auch mein Vater war Zen-Priester, und ich war das erste Kind, das in diesem Zen-Tempel geboren wurde. Daher war ich schon vor meiner Geburt dazu bestimmt der Nachfolger meines Vaters als Tempelpriester zu werden. Bis etwa zur Zeit meiner Geburt lebten die Priester von Zen-Tempeln zölibatär und wurden alt, während sie junge Mönche unterrichteten, die dann ihre Nachfolger wurden. Sie hatten keine Frauen und Kinder, oder zumindest war ihnen dies offiziell nicht erlaubt. Diese Regel galt nicht nur für Zen-Tempel, sondern auch für die anderen japanischen buddhistischen Schulen, mit Ausnahme des von Shinran¹ gegründeten Wahren Reinen Land Buddhismus (Jōdo Shinshū). Heute erlauben alle buddhistischen Schulen ihren Priestern zu heiraten. Seit es Sitte wurde, daß die Kinder von Priestern deren Nachfolge übernahmen, wurde es sehr selten, daß Menschen aus Nicht-Tempelfamilien ihr Zuhause verließen und das monastische Leben begannen. Dieser Wandel ereignete sich etwa zur Zeit meiner Geburt, und der japanischen Buddhismus erfuhr eine fortschreitende Laizisierung.

Die Kinder von Tempelpriestern besuchten zunächst eine Grundschule und mußten

1 Shinran 親鸞 (1173-1262), ein Schüler von Hōnen und Gründer der Wahren Reinen Land Schule (Jōdo Shinshū 浄土真宗).

dann mit dem Erreichen des Erwachsenenalters ihren Armeedienst erfüllen. Einige buddhistische Gruppen hatten ihre eigenen Grundschulen und weiterführenden Schulen, aber die meisten Kinder von Priestern besuchten öffentliche Schulen. Anfangs war ich ziemlich stolz darauf in einem Tempel geboren worden zu sein – und insbesondere darauf, aus einem Zen-Tempel zu kommen, anstatt einem Tempel der Wahren Reinen Land Schule oder der Nichiren Schule mit ihren japanischen Gründervätern. Ich war der Sohn des Priesters eines Tempels der Rinzai-Schule, die von einem chinesischen Meister mit dem Namen Linji Yixuan (Rinzai Gigen 臨濟義玄) gegründet wurde, der 866 gestorben war. Und der Tempel in dem ich geboren worden war, der Enjū Tempel 延壽寺, war nach dem chinesischen Mönchsgelehrten Yongming Yanshou (Yōmyō Enjū 永明延壽, 904-976) aus der Fayan- (Hōgen- 法眼) Linie des Zen benannt worden². Yongming ist bekannt als der Autor der „Aufzeichnungen des Spiegels unserer Tradition“ in einhundert Faszikeln³. So war ich also bereits mit meiner Geburt Teil der chinesischen Zen-Geschichte. Auch mein Vorname Seizan 聖山 (wörtlich „heiliger Berg“) hatte eine spezielle Bedeutung, da er mir vom Zen-Meister meines Vaters in der Hoffnung gegeben worden war, daß ich sein Nachfolger werden würde.

Ich bin froh darüber in solche Umstände hinein geboren worden zu sein. Aber wenn ich jetzt mit fast siebzig Jahren zurückschauen, so habe ich gemischte Gefühle; mir ist bewußt, daß ich doch in gewisser Weise von dem abgewichen bin, was mein Vater und sein Lehrer erwartet haben und daß ich damit eine Tradition gebrochen habe. Einerseits spornte es mich an, daß ich als Sohn eines Tempelpriesters und mit dem Namen „heiliger Berg“ aufwuchs, andererseits verspürte ich auch zunehmend den Druck diesen Erwartungen gemäß zu leben. Viele Male habe ich rebelliert, um mich von diesem Schicksal zu befreien, aber letztendlich habe ich dies nicht geschafft, und nun habe ich akzeptiert, dies so zu lassen wie es ist.

Daher bin ich jetzt kein wirklicher Zen-Mönch; ich bin ein Buddhist, der keiner speziellen Gruppe des japanischen Zen-Buddhismus angehört. Doch ich werde immer dankbar für die Möglichkeit sein, so vielen großen Meistern und Freunden zu begegnen und fähig zu sein Zen zu studieren. Wenn mich jemand nach meiner Religion fragt, zögere ich nicht im Geringsten mit der Antwort „Zen-Buddhismus“. Während der Ausdruck „in die Hauslosigkeit gehen“ 出家 normalerweise das Verlassen der eigenen Familie meint, um Mönch oder Nonne zu werden, bedeutete es für mich den Heimattempel zu verlassen und eben nicht Mönch zu werden.

2 Dies ist die letzte der fünf traditionellen Linien 五家 des Chan, welche die Historiographen des Song-Chan kreiert hatten; die anderen Linien sind Linji (Rinzai) 臨濟, Caodong (Sōtō) 曹洞, Weiyang (Igyō) 沩仰 und Yunmen (Ummon) 雲門.

3 *Zongjinglu* (jap. *Sugyōroku*) 宗鏡錄. *Taishō* Bd. 48, Nr. 2016. Yongming ist bekannt für seine feste Überzeugung, daß die Botschaft des Chan mit jener der alten buddhistischen Lehre übereinstimmt.

Im Japanischen bedeutet das Wort *genzoku* 還俗 die Rückkehr eines Mönchs oder einer Nonne in den Laienstand; aber für mich, sozusagen ein Mönch von Geburt an, gab es diese Möglichkeit nicht. In gewisser Weise bin ich weder Mönch noch Laie und habe sowohl den klösterlichen wie auch den weltlichen Status hinter mir gelassen. Zumindest habe ich es geschafft eine gewisse Distanz zur Welt der Mönche herzustellen und mir eine Frische und Offenheit des Geistes zu bewahren, die sich von einem Blick von Innen unterscheidet. Es ist wohl nicht nötig mein Bemühen um diese Offenheit besonders zu betonen, und obwohl es viele Wendungen gab, denke ich doch, daß ich als Zen-Forscher einige Stetigkeit in dieser Hinsicht gezeigt habe.

Jetzt denke ich daran, eine buddhistische Gemeinschaft (*samgha*) zu gründen, welche die Grenzen der Nationalstaaten, die Kriege führen, überwindet. Als ich im Kindesalter zu sehen begann, was um mich herum geschah, kämpften Japaner gegen das benachbarte China. Dann dehnte sich der Krieg auf die Pazifikregion aus und schließlich kämpfte Japan gegen den Rest der Welt. Als Japan am 15. August 1945 kapitulierte hatte ich zwei große Kriege miterlebt. Ich wuchs auf während sich diese Kriege ausweiteten und war nicht in der Lage tiefgründige Reflexionen über den Zusammenhang zwischen dem Nationalstaat als der souveränen kriegführenden Macht und dem Zen-Buddhismus anzustellen. Sicherlich lag das hauptsächlich daran, daß ich nicht direkt am Krieg teilnahm, sondern in einem abgelegenen Zen-Tempel aufwuchs und völlig blind war für das, was in der Welt geschah. In der letzten Phase des 2. Weltkriegs übte ich als Zen-Mönch in Eigenji, und ich war stolz darauf nicht in der säkularen Welt zu leben und überzeugt davon, daß meine totale Hingabe an die Zen-Praxis dem Land dienen würde.

Mit Japans Niederlage wurde mir meine eigene Dummheit bewußt und ich entwickelte einen tiefen Selbsthaß. Von 1945 bis 1950 sah ich überhaupt keinen Sinn in einem menschlichen Leben und befand mich psychisch und physisch in einem Zustand des Zusammenbruchs. Ich hatte viele Freunde verloren; nur mein Leben wurde verschont. Wir hatten ununterbrochen gegen China, das Heimatland des Zen gekämpft. Wir glaubten, daß dies ein gerechter Krieg war und hegten keinerlei Zweifel. Ich lebte in einem Zustand unbeschreiblicher Gewissensbisse, fand weder physisch noch geistig Ruhe, fühlte mich Tag um Tag schlecht und wußte nicht, was ich tun sollte. Es ist überflüssig darauf hinzuweisen, wie absolut der Widerspruch zwischen den buddhistischen Gelübden und einem Krieg ist. Wie kann man als Buddhist damit umgehen, wenn im Krieg Hunderte Millionen Menschen sterben? In jener Zeit wurde mir erstmals klar, daß ich geglaubt hatte, sich für sein eigenes Land aufzuopfern sei die Lehre des Zen und daß Fanatismus etwas Gutes sei.

Alle japanischen buddhistischen Organisationen, die nicht nur zu den Kriegsanstrengungen beigetragen hatten, sondern auch ein Herz und eine Seele darin gewesen waren den Krieg in ihren Lehren zu propagieren, all diese wendeten sich so geschmeidig, wie

man eine Hand umdreht, und begannen nun die Friedensglocken zu läuten. Sie handelten genauso verwerflich wie jene Politiker des Landes, die uns bis dahin angefeuert und so große Worte über die „gerechte Sache“ herausgerülpst hatten. Aber während ich nicht viel für mein Land tun konnte, von dem man jetzt annahm, daß es sich als Ganzes über Nacht in ein zivilisiertes Land verwandelt habe, gab es gleichzeitig eine Wunde in meinem Herzen, die nicht heilen wollte. Ich will nichts dazu sagen, was das Land oder Einzelne hätten tun sollen, aber für mich selbst gab es keine Entschuldigung. Immer wieder dachte ich daran, mich zu töten.

Ich hatte ältere Freunde, die auf der Grundlage einer ähnlichen Selbsterforschung versuchten mit ihrer Vergangenheit zurechtzukommen, indem sie auf den Zug der Sozialrevolution aufsprangen, und ich hatte enge Freunde, die Mitglieder in der Friedensbewegung wurden. Ich respektierte diese Möglichkeiten sehr, aber ich konnte mich ihnen nicht anschließen, da ich völlig entmutigt und in einer unendlichen Dunkelheit gefangen war. Die sogenannte Verantwortung für den Krieg kann nicht gleichmäßig verteilt werden; ich denke der Fall jedes Menschen ist unterschiedlich. Wenn ich dies jetzt jungen Studenten erzähle, dann fragen sie mich einstimmig, warum wir nicht früher gegen den Krieg protestierten. Es ist leicht für die Jugend das zu sagen, und wir können nur schweigen. Man könnte sagen, daß wir zu jener Zeit nicht wagen konnten, anders zu denken, oder daß in einem Zustand der körperlichen oder geistigen Erschöpfung ein korrektes Urteil nicht möglich ist. Aber natürlich hat die Jugend recht und wir stehen sehr beschämt da.

Zum Glück bin ich nicht völlig verzweifelt und habe nicht Suizid begangen. Tatsächlich verdanke ich dies Hisamatsu Shin'ichi 久松真一⁴ Sensei, daß ich es nach fünf oder sechs Jahren des Dahinvegetierens in einem Zustand völligen Zusammenbruchs irgendwie geschafft habe weiterzuleben. Hisamatsu Sensei lehrte Philosophie an der Universität Kyōto und stand in der Tradition des Denkens von Nishida Kitarō. Zu jener Zeit war Nishidas Philosophie das Sehnsuchtsziel vieler Studenten, und ebenso Kyōto mit seinem buddhistischen Hintergrund. So schloß ich mich Freunden mit einer ähnlichen Geisteshaltung in der Umgebung von Hisamatsu an, und wir widmeten uns einsgerichtet der Sitzmeditation (*zazen* 坐禪). Da ich in einem Zen-Tempel geboren und groß geworden und an einer Zen-Schule ausgebildet worden war, war ich mit *zazen* vertraut. Aber erst jetzt, beim Sitzen in dieser Gruppe entdeckte ich, daß ich im *zazen* ja selbst auf dem Scheiterhaufen sitze. Der physische und psychische Zusammenbruch jener fünf Jahre nach dem Krieg wurde zu meiner Motivation für das einfache Sitzen (*shikantaza* 只管打坐). Hisamatsu Sensei saß mit uns und durch das Sitzen mit ihm kamen wir zurück ins Leben.⁵

4 Obwohl Dr. Hisamatsu (1889-1980) ein Laie war, lebte er viele Jahre in einem Zweigtempel von Myōshinji 妙心寺 und hat nie geheiratet.

5 Die Mitglieder dieser Gruppe umfaßte nicht nur Studenten, die später akademische Lauf-

Dank meiner Freunde, die an den wöchentlichen Treffen und den Besuchen bei unserem Lehrer teilnahmen, wurde der Same der Wissenschaft in meinem Herzen gepflanzt. Bis zu diesem Zeitpunkt war die Schulausbildung eine stereotype Angelegenheit und bestand aus nationalistischer Indoktrination, einseitiger Missionierung und reinem Auswendiglernen. Wir waren nie in einen echten Kontakt mit dem Zen-Buddhismus oder Japan gekommen. Alles, was wir über japanischen und chinesischen Buddhismus gelernt hatten, hatte sich mit dem Ende des Krieges in etwas völlig Nutzloses aufgelöst: Buddhismus war einfach Propaganda ohne jede Verbindung zu uns selbst.

„Warum geschah dies alles? Wo lag der Fehler? Ich will die Ursache für mich klären! Ich will den wirklichen Buddhismus der Zukunft finden, der sich kein zweites Mal so verirren kann! Ich will mich auf niemanden verlassen, ich will selbst wissen!“ Während solche verschwommenen Leitsätze in mir Gestalt annahmen, beschloß ich, daß ich nichts mit Organisationen zu tun haben wollte. Und indem ich mir meiner Stellung außerhalb der Tempel bewußt wurde, war der einzige Punkt, über den ich mir vollkommen klar war, daß ich mein Studium des Buddhismus unabhängig von Tempeln und Organisationen betreiben wollte, und zwar solange, bis ich selbst davon zufriedengestellt wäre.

Nun stellte sich die Frage, wie ich den Buddhismus studieren wollte, und ich beschloß für mich, daß das bloße Auswendiglernen irgendwelcher stereotyper Ansichten sinnlos war. Ich wollte Quellen finden, die noch niemand studiert hatte, ich wollte neue Texte finden. Mit diesem Ziel wählte ich frühe Zen-Texte, von denen einige in den Dunhuang-Höhlen und andere in Korea gefunden worden waren, wie z.B. das *Chanmen cuoyao* (Kompendium des Zen)⁶ und das *Zutangji* (Sammlung aus der Gründerhalle)⁷, und begann diese selbstständig zu lesen. Hierbei hatte ich das Privileg, daß ich jede meiner Fragen mit Sakamoto Seiichi⁸ Sensei diskutieren konnte, der ein großer Pionier im Lesen von Zen-Texten war. Im Gegensatz zu Hisamatsu Sensei war Herr Sakamoto ein unbekannter Gelehrter, der nach seinem Studium bei Iida Tōin⁹ jeden Tag mit dem Lesen von Zen-Texten verbrachte. Er schien auch das Chinesische gemeistert zu haben. Auf jeden Fall las er alle Zen-Texte, deren er habhaft werden konnte, und er las sie immer

bahnen einschlugen, sondern auch angehende Zen-Meister, Künstler, Philosophen und hochqualifizierte Berufstätige beiderlei Geschlechts. Hisamatsus Gruppe war seinerzeit unter dem Namen „Gakudō dōjō“ 学道道場 bekannt. Später wurde der Name in „FAS Society“ geändert und diese ZenBewegung trifft sich noch immer wöchentlich in Kyōtō und veröffentlicht u.a. ein jährliches Journal (*FAS Society Journal*).

6 禪門撮要, jap., *Zenmon satsuyō*. Dies ist eine Sammlung verschiedener Zen-Texte aus China und Korea, die 1907 in einem koreanischen Tempel gefunden worden war.

7 祖堂集, jap., *Sodōshū*, kor., *Chodang jip*. Dieser Text wurde 952 in China zusammengestellt aber dort nie gedruckt. Er wurde im Jahr 1245 im Haeinsa-Kloster in Korea publiziert. Siehe weiter unten die Geschichte der Wiederentdeckung dieses Textes.

8 坂本静一 (1894-1953).

9 飯田欽隠 (1863-1937).

laut in einer Mischung aus Japanisch, Chinesisch, Englisch, und der speziellen japanischen Lesart des klassischen Chinesisch. Dies war eine etwas seltsame Weise Texte zu lesen, aber sie hatte zweifellos den Geschmack des Zen. Dank Sakamoto Sensei begann ich Zen-Texte zu lesen.

Zum Glück kannte ich aus meiner Kindheit im Tempel die Art und Weise, wie man chinesische Sutras auf Japanisch rezitiert, und der *Kanbun*¹⁰ Unterricht von zwei buddhistischen Universitäten, an denen ich studiert hatte, waren zusätzlich hilfreich. Auf diese Weise rettete mein eigener Weg des Studiums mein verwundetes Selbst und brachte mich zurück ins Leben. Da ich zu jener Zeit Texte las, die niemand anderes las und die in keinem Buchladen zu finden waren, verstand es sich von selbst, daß ich diese Texte eigenhändig kopieren mußte – eine recht primitives Training, das sich aber als sehr effektiv herausstellte. Wenn diese mit der Hand hergestellten Textkopien fertig waren, so hatte ich auf eine gewissen Weise auch schon das Lesen beendet: bevor meine Augen und mein Mund den Text lasen, hatte meine Hand den Text schon einmal gelesen. Wenn man einen Text mit Augen, Mund und Hand liest, nimmt man ihn auf eine integrale Weise und nicht nur partiell auf. Dieser Weg des Lesens ist überraschend effektiv.

Die Zen-Texte von Dunhuang und die Quellen über das frühe Zen, das seinen Weg über Korea genommen hatte, waren Originalquellen, die für diese Art des Lesens geeignet waren. Sie waren um den Beginn dieses Jahrhunderts entdeckt worden, aber es hatte sie kaum jemand angeschaut, bis wir nach dem Krieg damit begannen sie zu lesen. Die meisten Quellen aus Dunhuang lagen in Magazinen in England, Frankreich und der Sowjetunion, und außer einigen Spezialisten interessierte dies nur wenige Menschen. Während des Kriegs wurden diese Texte als kostbare Schätze von den Gelehrten dieser zahlreichen Länder behütet. Das Gleiche galt für die Texte aus Korea.

Man kann sagen, daß wir durch die Texte von Dunhuang und Korea die frische Stimme des jungen Zen-Buddhismus hören konnten. Der Bodhidharma, der zu späteren Zeiten ein Angst einflößendes Gesicht erhielt, erschien nun nicht mehr als der „Erste Patriarch des Zen“, sondern schlicht als ein indischer Mönch, der aus westlichen Ländern nach China gelangt war – ein Reisender, den man spontan mit einem „Hallo! Willkommen!“ begrüßen würde. Er war nicht jener Mensch, über dessen „Absicht des Kommens aus dem Westen“ (西來意) man plump befragt wurde, sondern eher jemand, dem *selbst* diese Frage gestellt wurde. Bereits das Reden über einen internationalen Dialog klingt

10 *Kanbun kundoku* 漢文訓読 ist eine sehr spezielle japanische Weise, um klassisch chinesisch geschriebene Texte zu lesen. Wegen der deutlichen Unterschiede der chinesischen und japanischen Wortstellung und Grammatik ordnen die Japaner den chinesischen Text beim Lesen mit der Hilfe von Symbolen, welche die japanische Wortreihenfolge anzeigen, um. Zusätzlich werden den Verben noch Endungen für die japanischen Flexionen u.ä. beigefügt, die im chinesischen Originaltext nicht vorhanden sind.

unbeholfen. In jedem Fall gab es keinen Grund über etwas „Internationales“ zu reden, da Bodhidharma ja ein lebender Dialog zwischen Indien und China war – und der Dunhuang-Text *Abhandlung über die zwei Eingänge und die vier Übungen* ist die Aufzeichnung¹¹ dieses Dialogs.

Ich veröffentlichte diesen Text zusammen mit einer kommentierten japanischen Übersetzung unter dem Titel „Aufzeichnungen von Bodhidharma“ im Jahr 1969, fünfunddreißig Jahre nachdem D.T. Suzuki ihn als Teil eines anderen Textes (*Die sechs Tore von Shaoshi*)¹² in Beijing entdeckt und der Welt bekannt gemacht hatte. Obwohl ein Teil der *Abhandlung über die zwei Eingänge und die vier Übungen* allgemein als eine der traditionellen Quellen bekannt war, so war sein Ansehen bei den Gelehrten doch ziemlich schlecht. Daher erzeugte auch Suzukis Arbeit über diesen Text wenig Aufsehen. Es gibt auch keinen Hinweis darauf, daß ein anderes Manuskript des gleichen Textes, das sich in der in Korea überlieferten Sammlung *Chanmen cuoyao* (禪門撮要 „Kompendium des Zen“) findet, studiert wurde. So groß war die Autorität der späteren Fiktion über Bodhidharma. Die Menschen waren zufrieden mit dem Bodhidharma aus den *Aufzeichnungen vor smaragdener Felswand*¹³ und den *Aufzeichnungen aus der Klause der Gelassenheit*¹⁴, so daß sie keinerlei Interesse an der Geschichte des frühen Zen zeigten.

Ein Jahr vor der Veröffentlichung der *Aufzeichnungen von Bodhidharma* im Jahr 1967 hatte ich mein Werk *Zusammenfassung der Forschung zu den historischen Quellen des frühen Zen* veröffentlicht, das eine Synthese von fünfunddreißig¹⁵ Jahren meiner Arbeit nach dem Krieg darstellte. Es erschien in jenem Jahr, in dem Ruth Fuller Sasaki, die Gründerin des Ersten Amerikanischen Zen-Instituts mit Sitz in New York, in Japan verstarb. Mit dem Tod von Frau Sasaki ging diese fünfunddreißigjährige¹⁶ Periode meiner Studien in der Nachkriegszeit zu Ende und ich trat in einen neuen Lebensabschnitt ein. Kurz gesagt: von diesem Jahr an begann ich Grundlagenmaterial aus meinen Studien zu *Zusammenfassung der Forschung zu den historischen Quellen des frühen Zen* in einer Reihe kommentierter Übersetzungen unter dem Titel „Aufgezeichnete Reden des Zen“ (*Zen no goroku*) zu veröffentlichen. Und der erste Band dieser Reihe trug den Titel *Aufzeichnungen von Bodhidharma*. Es war nur natürlich, daß die Zen-Quellen von Dunhuang, die nach dem Krieg zugänglich geworden waren, von zentraler Wichtigkeit waren. Man kann sogar sagen, daß die *Zen no goroku* Reihe, die mit den *Aufzeichnungen von Bodhidharma* begann, meine vorbereitende Dokumentation für die Vorlage der *Zu-*

11 二入四行論 (ch. *Errusixinglun*, jap. *Ninyūshigyōron*).

12 少室六門 (ch. *Shaoshi liumen*, jap. *Shōshitsu rokumon*). *Taishō* Bd. 48, Nr. 2009. Shaoshi bezieht sich auf den Berg Shaoshi, auf dem Bodhidharma angeblich lebte; daher steht dieser Name für Bodhidharma.

13 碧巖錄 (ch. *Biyānlǔ*, jap. *Hekiganroku*). *Taishō* Bd. 48, Nr. 2003.

14 從容錄 (ch. *Congronglǔ*, jap. *Shōyōroku*). *Taishō* Bd. 48, Nr. 2004.

15 vermutlich: 15 Jahre [Anm. d. dt. Übers.]

16 vermutlich: 15 jährige [Anm. d. dt. Übers.]

sammenfassung der Forschung zu den historischen Quellen des frühen Zen darstellte.

Eine „vorbereitende Dokumentation“ ist eine Akte, die bei Gericht in einem Zivilverfahren vor der mündlichen Verhandlung eingereicht wird und in welcher die betroffene Person die relevanten Gesetzesbestimmungen aufführt. Ich habe dies jüngst mit großem Interesse von einem bei Gericht arbeitenden Freund gehört. Geisteswissenschaftliche Studien haben immer eine gewisse Ähnlichkeit mit einer Gerichtsverhandlung, wo die vorbereitende Dokumentation vom Staatsanwalt vorgetragen und dann von allen Seiten untersucht wird, bis es schließlich zu einem Urteil kommt. Der Richter führt keine eigenen Untersuchungen durch, sondern befragt die Angeklagten und bestellt Zeugen ein. Auf diese Weise beschränkt sich ein Richter auf die gründliche Untersuchung der Dokumente, und wenn diese ungenügend sind, weigert er sich sie zu akzeptieren. Falls dies notwendig erscheint, kann der Richter zusätzliche Untersuchungen fordern, doch es ist seine eigentliche Aufgabe über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit eines Rechtsfalls zu richten und nach dem Gesetz zu entscheiden. Der Staatsanwalt kann einen Widerspruch vorbringen, doch letztlich muß er erneut eine vorbereitende Dokumentation einreichen. Kurz gesagt: der Richter kommt zu seinem Urteil, dem letztlich sowohl der Staatsanwalt als auch der Verteidiger zustimmen müssen, auf der Basis einer sorgfältigen Untersuchung der vorbereitenden Dokumentation und aller eingereichten Dokumente. Ein Richter tut nichts was darüber hinausgehen würde.

Natürlich ist eine sorglose Identifikation der Forschung in den Geisteswissenschaften mit der Untersuchung eines Richters problematisch, aber der Kern meiner *Zusammenfassung der Forschung zu den historischen Quellen des frühen Zen* besteht aus der sorgfältigen Untersuchung von Dokumenten, und es ist klar, daß ich keinerlei begleitende Forschungen oder Untersuchungen an „historischen Überresten“ durchgeführt habe. Zu jener Zeit wurde für die Forschung über das frühe Zen wenig von archäologischen Überresten und anthropologischer Feldarbeit erwartet. Diese Forschung ist verschieden von den Experimenten eines Physikers, der Analyse eines Psychologen, oder der klinischen Untersuchung oder Autopsie eines Arztes. Die Dokumente unter dem Titel „Aufgezeichnete Reden des Zen“ waren ursprünglich einfach Aufzeichnungen aus dem täglichen Leben einiger gewöhnlicher Menschen. Die Untersuchung dieser Dokumente hat insofern etwas mit den oben erwähnten verschiedenen Wissenschaften gemeinsam, als ihre Ergebnisse von einem gewissen Nutzen sind. Aber selbst wenn der Forscher dieser Zen-Aufzeichnungen von zahlreichen Untersuchungsergebnissen profitiert, so bleibt es doch der wichtigste Punkt herauszufinden was der Autor (oder die Autoren) dieser Texte behaupten. Ist dies nicht sehr ähnlich zu der Untersuchung eines Richters, der die vorbereitende Dokumentation sorgfältig prüft?

Meine *Zusammenfassung der Forschung zu den historischen Quellen des frühen Zen* ist keine Untersuchung der frühen Geschichte des Zen. Sie ist bereits in dieser Weise miß-

verstanden worden. Mein Ziel war die Erforschung von Dokumenten, was etwas anderes ist, als eine Geschichte des frühen Zen. Dies war als ein Einwand gegen frühere Forschungen gedacht, die viel zu schnell darin waren, alle Arten von historischen Annahmen zu machen. Ich empfand die bisherigen religiösen Studien als zu apologetisch und zu sehr an Eigeninteressen orientiert. Daher hoffte ich eine Arbeit anderer Art veröffentlichen zu können, die sich auf die Vorlage wissenschaftlicher Beweise beschränkt. In dieser Geisteshaltung verbrachte ich einige Jahrzehnte.

Als ich damit begann die Dunhuang-Texte zu lesen, habe ich mir tatsächlich nicht vorgestellt, daß dies eine Arbeit für ein ganzes Leben sein könne. Ich wollte unberührte Zen-Texte lesen, Texte die nicht apologetisch waren und nicht den Texten *Aufzeichnungen vor smaragdener Felswand* 碧巖錄 oder *Torlose Schranke* 無門關 glichen. Das galt auch für meine Forschung über die *Aufzeichnungen von Rinzai* 臨濟錄, über die ich später sprechen will: ich wollte diese Dokumente auf eine freie Weise studieren, unabhängig von der Art, wie Zen-Meister diese Texte durch die Jahrhunderte hindurch gelesen hatten. Ich hatte noch nicht das Vertrauen, dies „wissenschaftlich“ zu nennen, aber ich wollte die Freiheit, daß jedermann seine Meinung äußern könne. Auch im Fall der Zen-Aufzeichnungen wollte ich nicht der Tradition die völlige Autorität zubilligen; stattdessen wollte ich diese Texte zuallererst als Objekte einer historischen und linguistischen, objektiven Analyse betrachten und sie unabhängig von der Tradition lesen. Für diese Absicht wurden unberührte Texte ohne Kommentare und kommentierende Predigten benötigt, und die Quellen aus Dunhuang und Korea paßten perfekt zu dieser Forderung. Sogar die „historischen Quellen des frühen Zen“ waren tatsächlich spätere Zusammenstellungen.

In jener Zeit begann eine Forschungsgruppe unter der Leitung von Prof. Iriya Yoshitaka 入矢義高 am Institut für geisteswissenschaftliche Studien der Universität Kyōto Zen-Texte auf eine neue Weise zu lesen. Dies war eine Reise in ein unberührtes Land, und sie basierte auf einem strengen Studium der Grundlagen des Chinesischen und der neuesten Forschungsergebnisse zur chinesischen Umgangssprache. Nach einer Untersuchung von Dramen aus der Yuan-Periode und modernen Novellen¹⁷ wandte sich diese Gruppe dem Studium einer Gattung von Texten zu, die als repräsentativ für die chinesische Umgangssprache angesehen werden konnte, den Zen-Aufzeichnungen. Traditionelle Lesarten wurden eine nach der anderen korrigiert und natürlich kamen die Kommentare der zahlreichen japanischen Zen-Meister mit ihren tief verwurzelten Lesegehnheiten auf den Seziertisch. Diese Forschungsgruppe machte sich daran, Texte neu zu lesen, die zum größten Teil in der Iwanami-Taschenbuchreihe veröffentlicht worden waren, z.B. die *Aufzeichnungen von Linji*, die *Aufzeichnungen von Huangbo*¹⁸ und *Das essentielle Tor zur unmittelbaren Realisierung*¹⁹. Die *Aufzeichnungen vor smaragdener*

17 genauer: vormodernen Novellen der Ming- und Qing-Perioden [Anm. U. App, 2015].

18 傳心法要 (ch. *Chuanxin fayao*, jap., *Denshin hōyō*). *Taishō* Bd. 48, Nr. 2012A.

19 頓悟要門 (ch. *Dunwu yaomen*, jap., *Tongo yōmon*).

Felswand wurden viele Jahre später auf die gleiche Weise gelesen, doch eine neue Lesung dieses Textes war von Anfang an eines der Ziele.

Nach dem Studium von Zongmis „Vorwort“²⁰ und Shenhuis von Hu Shi gesammelten Predigten²¹, begann Prof. Iriyas Gruppe Zen-Texte aus Dunhuang und die *Sammlung aus der Gründerhalle*²², das *Zutangji* zu lesen. Für die Arbeit über Shenhui wurde Jacques Gernets französische Übersetzung²³ untersucht. Ungefähr zu dieser Zeit wurden die Dunhuang-Quellen aus Paris und London zugänglich gemacht, und Mikrofilm-Reproduktionen all jener Texte wurden nach Tōkyō und Kyōto gebracht. Es wurde auch ein detaillierter Katalog über diese Schriften veröffentlicht. Auf diese Weise begann nun eine umfassende Erforschung der Dunhuang-Quellen, in dessen Folge neue Zen-Texte entdeckt wurden. An diesem Punkt verband sich meine bescheidene Suche nach einem Weg heraus aus der Verzweiflung und Verwirrung nach dem Krieg mit der Tradition der ostasiatischen Studien am Institut für Geisteswissenschaften der Universität Kyōto.

Gelegentlich denke ich jetzt, daß es zwei verschiedene Überlieferungslinien des Buddhismus im heutigen Japan gibt. Die erste ist der Buddhismus der Nördlichen Überlieferung, der während der Asuka- und Nara-Periode über Zentralasien, China und Korea in das alte Japan kam. Mit den durchgängig ins Chinesische übersetzten buddhistischen Schriften war dies ein Import zentralasiatischer, chinesischer und koreanischer Kultur und Zivilisation. Diese Überlieferungslinie war extrem wichtig für die Bildung der japanischen Nation und Kultur, und aus ihr entstanden während der Kamakura- und Muromachi-Periode einige der bedeutendsten Linien innerhalb des japanischen Buddhismus, zum Beispiel Dōgen, Shinran und Nichiren.

Eine andere Überlieferungslinie spielte jedoch eine Rolle in der Entwicklung des modernen Japan und im internationalen Austausch: der Buddhismus, der ursprünglich in Ceylon, Burma und Nordwestindien vorherrschend war, dann in Südostasien Fuß fasste, fand zusammen mit der Verbreitung der europäischen Kultur seinen Weg nach Japan. Im modernen Europa wurde der Buddhismus zum Objekt wissenschaftlicher Studien, da seine Eigenschaften sich deutlich von jenen der alten griechisch-römischen Kultur und des Christentums unterschieden. Die Texte, die studiert wurden, waren zumeist in Pāli, Sanskrit, Thai oder Tibetisch verfaßt, und sie wurden mit den Methoden der modernen europäischen Wissenschaften der Religion, Ethnologie und Anthropologie

20 禪源諸詮集都序 (ch. *Chanyuan zhuquanji duxu*, jap., *Zengen shozenshū tojo*). Taishō Bd. 48, Nr. 2015.

21 Hu shi 胡適, *Shenhui heshang yiji* 神會和尚遺集, Yadong tushuguan 亞東圖書館, 1930. Neuauflage: Taipai: Hu shi jinianguan 胡适纪念馆, 1970.

22 Siehe Fußnote 7.

23 Jacques Gernet, *Entretiens du Maître de Dhyāna Chen-houei du Ho-tsö (668-760)*. Paris: Publication de l'École Française d'Extrême-Orient, 1949.

gelesen. Diese Studien, die auch von den Leistungen der biblischen Philologie profitierten, erbrachten interessante Ergebnisse; ähnlich zu den biblischen Studien war dies ein Versuch den historischen Buddha wiederzuentdecken, der hinter Mythen und Legenden verborgen war, ein Versuch, sein unretouchiertes Gesicht wiedererscheinen und seine Stimme wieder erklingen zu lassen und so den ursprünglichen Buddhismus zurück ins Leben zu bringen. Indem sie die Ergebnisse der westeuropäischen Forschung aufnahm, begann in der modernen japanischen Asienforschung ein Neustart. Im Gegensatz zum oben erwähnten Buddhismus der nördlichen Tradition führte dies zu einem Bewußtsein für die Sichtweise der südlichen Tradition. In den Augen der nördlichen Tradition wird die südliche Tradition als das „Kleinere Fahrzeug“ oder Hīnayāna bezeichnet und wurde immer als eine primitive Form des Buddhismus kritisiert. Wir werden die Gründe hierfür später noch betrachten.

Heute nähern wir uns dem Buddha durch das Studium sowohl der nördlichen wie der südlichen Tradition, die sich in ihrer Geschichte und den Studienmethoden unterscheiden. Der moderne japanische Buddhismus steht am Kreuzungspunkt dieser beiden Überlieferungslinien. Auch die lebhaften Aktivitäten der neuen Religionen haben ihre Wurzeln an diesem Verbindungspunkt. In Bezug auf den Zen-Buddhismus kann man sagen: es ist nur natürlich, daß es neben dem traditionellen Zen-Establishment auch den Standpunkt des frühen Zen auf der Grundlage der chinesischen Texte gibt. Die Reihe der Übersetzungen der *Aufgezeichneten Reden des Zen* (禅の語録)²⁴, die ich mit den *Aufzeichnungen von Bodhidharma* initiiert hatte, war ein erster bescheidener Schritt hin zu diesem zweiten Zen-Buddhismus. Wie bereits früher erwähnt, wurde ein anderes Projekt, das tief mit dem japanisch-amerikanischen kulturellen Austausch der Nachkriegszeit verbunden war, zu einem Testfall: Ruth Fuller Sasaki's englische Übersetzung der *Aufzeichnungen von Linji*, an welcher wir unerwartet beteiligt wurden.

Ruth Fuller Sasaki war die Frau von Sasaki Shigetsu 佐々木指月 Rōshi, der 1945 starb. Wir nannten sie immer Frau Sasaki. Sasaki Rōshi trug den Dharmanamen Sōkeian 曹溪庵 und gehörte zur Kamakura Engakuji 円覚寺 Linie des Rinzai-Zen. Er war der dritte Nachfolger in der Linie von Shaku Sōen 釈宗演 und damit ein Meister in einer berühmten Tradition. Er kam 1930 allein nach Amerika und eröffnete eine Zen-Halle in New York. Ruth Fuller war unter den ersten Schülern, die Sasaki Rōshis Anleitungen empfangen und mit der Ausweitung des Pazifischen Krieges wurde sie in die Leitung des Zendō eingebunden. Schließlich heiratete Ruth Fuller Sasaki Rōshi, der in ein amerikanisches Internierungslager für Japaner geschickt wurde. Er starb vor dem Ende des Krieges im Frühjahr 1945 im Internierungslager. In Übereinstimmung mit Sasaki's letztem Willen leitete Frau Sasaki das Zendō und fuhr nach Kriegsende nach Japan, um einen Nachfolger zu suchen.

24 Diese Reihe wurde von Chikuma shobō 筑摩書房 in Tōkyō veröffentlicht.

Aber sie hatte noch eine weitere Aufgabe in Japan zu erfüllen: ihr Mann hatte Entwürfe von englischen Übersetzungen der *Aufzeichnungen von Linji* und anderen grundlegenden Zen-Texten angefertigt und sie plante, diese Übersetzungen zu überarbeiten und als Sasaki Rōshis Gesammelte Werke zu veröffentlichen. Sie brachte eine Gruppe verschiedener Gelehrter aus Kyōto zusammen und gründete eine Studiengruppe. Neben Spezialisten der Columbia Universität, wie Leon Hurvitz, Burton Watson und Philip Yampolsky hatte sie auch Dichter wie Gary Snyder und Dana Frazer eingeladen, ebenso wie einige japanische Spezialisten für amerikanische Literatur, Sinologen, Kunsthistoriker und Buddhisten. Es war dies sicherlich keine einfache Aufgabe, aber die Arbeit machte gewisse Fortschritte und schließlich befaßte sich die Gruppe mit den *Aufzeichnungen von Linji*. Gerade zu diesem Zeitpunkt nahm mich Prof. Iriya mit zu Frau Sasaki und stellte mich ihr vor.

Auf der Grundlage unserer Arbeit am Institut für Geisteswissenschaftliche Studien der Kyōto Universität korrigierten wir Sasaki Rōshis Manuskript der *Aufzeichnungen von Linji*. Da dieses Werk eine grundlegende Schrift der Rinzai-Schule ist, folgte der Rōshi der traditionellen Lesart mit einer starren Interpretation, und Frau Sasaki tat ihr Bestes, um so viel als möglich von der Übersetzung ihres verstorbenen Mannes zu erhalten. Die Meinungsverschiedenheiten wurden immer ausgeprägter. Frau Sasaki war überhaupt nicht mit jenen Teilen der *Aufzeichnungen* zufrieden, die schon von D.T. Suzuki und Wing-Tsit Chan ins Englische übersetzt worden waren. Sie wünschte, daß die Übersetzung ihres Mannes zur führenden Ausgabe in der Welt würde und zu einer definitiven Ausgabe, die nicht nur der Tradition folgte, sondern ebenso eine hohe wissenschaftliche Zuverlässigkeit aufwies. Neben der Übersetzung plante sie die Einbeziehung von Anmerkungen und Kommentaren zum Text auf dem höchsten wissenschaftlichen Standard. Dies erforderte eine sehr konzentrierte Arbeit.

Im Endeffekt waren Frau Sasis Ansprüche zu hoch und die Übersetzung der *Aufzeichnungen von Linji* konnte nicht mehr zu ihren Lebzeiten vollendet werden. Sie starb am 24. Oktober 1967; die Fortführung der Studientreffen wurde schwierig und dann kam die Arbeit zum Stillstand. Erst 1975 veröffentlichte Prof. Iriya die endgültige Version der Übersetzung am Institut für Zen-Studien in Kyōto. Alle anderen Übersetzungsmanskripte blieben unkorrigiert und unveröffentlicht.

Auf diese Weise wurde zumindest die englische Übersetzung der *Aufzeichnungen von Linji* vollendet. Aufgrund meiner fortwährenden Beschäftigung mit diesem Projekt war dieser Text zu einem Imperativ für mich geworden. Gerade ich, der nach den historischen Quellen des frühen Zen, beginnend mit der Zen-Literatur aus Dunhuang und koreanischen Texten gesucht hatte, forderte mich selbst dazu heraus dies zu verallgemeinern, und veröffentlichte 1961, ermutigt durch Iriya Sensei, einen editierten und kom-

mentierten Text der *Aufzeichnungen von Linji*.²⁵ In gewisser Weise war dieses Buch ein Zwischenbericht über die geleistete Arbeit in der Forschungsgruppe von Frau Sasaki. Der zweite Teil des Projekts konnte danach auf meinem Buch aufbauen.

Jedenfalls war ein Ergebnis unserer Bemühungen, daß wir die Aufmerksamkeit von Hu Shih, der damals alt und zurückgezogen in Taiwan lebte, von Paul Demiéville vom Collège de France in Paris und von Prof. Heinrich Dumoulin von der Sophia Universität in Tōkyō erregten und dadurch eine Wirkung auf den internationalen Austausch in der Zen-Forschung erzielten. Ich konnte sehen, wie die Arbeit eines Menschen, der sein Interesse auf das Lesen der Zen-Literatur beschränkt hatte und fast immer die Beschäftigung mit archäologischen Funden und anthropologischer Feldarbeit vermieden hatte plötzlich ein internationales Echo erhielt – ein Ereignis, daß mir im Kleinen zeigte, wie kostbar internationaler Frieden ist.

Während er noch auf die englische Übersetzung der Sasaki-Gruppe wartete, nahm Prof. Demiéville meinen kommentierten Text als seine Grundlage der ersten Übersetzung der *Aufzeichnungen von Linji* in eine westliche Sprache. Seine französische Übersetzung erschien im Jahr 1972²⁶, drei Jahre vor Sasis englischer Übersetzung²⁷. Prof. Demiéville war bereits wohlbekannt; er hatte die Dunhuang-Quellen studiert, die in Paris gelagert waren und hatte im Jahr 1952 das bahnbrechende Werk „Le concile de Lhasa“ veröffentlicht²⁸. Mir war diese Arbeit nicht bekannt und ich hatte mich auf meine eigene Arbeit konzentriert, aber wir kamen an der gleichen Frontlinie zusammen und schließlich führte uns dies beide zu den *Aufzeichnungen von Linji*.

Während ich also versuchte eine respektvolle Distanz zu traditionellen Texten wie den *Aufzeichnungen von Linji* oder den *Aufzeichnungen vor smaragdener Felswand* einzuhalten und mich auf das Studium bislang ungelesener Texte aus Dunhuang und Korea zu konzentrieren, traf ich auf einen wunden Punkt der traditionellen Forschung. Die bislang ungelesenen Texte füllten nicht nur Lücken in unserem Wissen über das frühe Zen, sondern sie erlaubten auch einen klareren Blick und eine vollständig neue Lesart von angeblich verstandenen Texten, eine Lesart, welche die Grenzen zwischen „bekannt“ und „unbekannt“ aufhob. Während meiner Arbeit an den historischen Quellen des frühen Zen war es nicht wirklich notwendig, sich allzusehr mit der Forschung über die Zen-Historie zu beschäftigen, die aus der philologischen Grundlagenarbeit hervorgehen würde.

25 訓注臨濟錄 (*Kunchū Rinzaïroku*). Kyōto: Kichūdō 其中堂, 1961.

26 Paul Demiéville, *Les entretiens de Lin-tsi*. Paris: Fayard, 1972.

27 Ruth Fuller Sasaki, *The recorded Sayings of Ch'an Master Lin-chi Hui-chao of Chen Prefecture*. Kyōto: The Institute for Zen Studies, 1975.

28 Paul Demiéville, *Le concile de Lhasa*. Paris: Institut de Hautes Études Chinoises, 1952.

Die Zen-Quellen aus Dunhuang und Korea waren im Schatten des langen Kriegs verborgen; es schien, als seien sie nicht direkt und offen gelesen worden, sondern teilweise auf parteiische Interessen gestoßen. Wenn die Entdeckung solcher Quellen zu einem eigenständigen Ziel wird, dann bleibt die Erforschung ihrer Inhalte im Abseits. Niemand konnte diese Inhalte verstehen und ihre historische, philosophische und religiöse Wichtigkeit beurteilen. Es ist allgemein bekannt, daß die Dunhuang-Höhlen in der Oasenstadt Dunhuang im westlichen China zu Beginn dieses Jahrhunderts entdeckt wurden, und daß die meisten Funde nach England, Frankreich und der Sowjetunion verbracht worden waren. Der Rest gelangte nach Beijing und in Dunhuang verblieben nur die Höhlen selbst. Die Öffnung dieser Höhlen für die Welt und die Zunahme des historischen und künstlerischen Interesses an den Höhlen erfolgte zum größten Teil nach der Gründung des modernen kommunistischen Staates und war keineswegs ein geradliniger Prozeß. Heutzutage sind die Höhlentempel von Dunhuang und der Name der Tausend-Buddha-Grotte im Kontext des Interesses an der Seidenstraße und der Geschichte des kulturellen Austausches international berühmt; aber die in jenen Höhlen gefundenen 100000 Dokumente scheinen an diesem Interesse überhaupt nicht teilzuhaben.

Um wieder zu den Zen-Texten zurückzukehren die in Dunhuang gefunden worden waren und die unser Interesse erweckt hatten: bereits in den 1930'er Jahren hatten die bedeutenden internationalen Gelehrten Hu Shih und D.T. Suzuki die Gelegenheit zur Forschung im Ausland ergriffen und eine virtuose Performance veranstaltet, die große Aufmerksamkeit erregte, aber die exakte philologische Forschung der kompletten Textsammlung verzögerte sich ziemlich. Wie ich schon erwähnt hatte dauerte es bis in die 1970'er Jahre bis alle Dunhuang-Texte aus England und Frankreich offen zugänglich gemacht wurden. Prof. Akira Fujieda 藤枝暁, der nach dem Krieg eine Gruppe zur Erforschung der Mikrofilme der Stein-Sammlung am Institut für Geisteswissenschaftliche Studien der Universität Kyōto gegründet hatte machte einmal die Bemerkung, daß bis zu diesem Zeitpunkt die Dunhuang-Forschung dem Fischen mit einer einzigen Angelschnur im Ozean geglichen habe – und daß Genies wie Suzuki und Hu Shih mit ihrer jeweiligen einen Angelschnur schon einige der größten Fische gefangen hatten. Forschungsgruppen wie jene von Prof. Fujieda nutzen im Vergleich dazu Seetrawler, um die große Masse der verbleibenden Texte zu erfassen und zu sortieren.

Die Zen-Texte die durch diese Methode ans Licht gebracht wurden sind zahlreich. Dabei stellte sich heraus, daß Hu Shih und D.T. Suzuki tatsächlich bedeutende Funde gelungen waren. Die Sammlung der Shenhui-Texte 神會和尚遺集, die Hu Shih 1930 in Shanghai veröffentlichte, kann als repräsentativ für die Dunhuang-Zen-Literatur angesehen werden und ist von großem Wert. Inspiriert von dieser Veröffentlichung publizierte D.T. Suzuki zwei Jahre später in Japan einen anderen Text mit dem Namen *Aufgezeichneten Reden von Shenhui* 神會語錄. Die Veröffentlichung dieser beiden Texte markierte den Beginn des Prozesses einer Umschreibung der Geschichte des frühen Zen.

In den 84. Band der *Taishō* Ausgabe des Chinesischen Buddhistischen Kanons, veröffentlicht 1928, wurde das Plattform-Sutra des Sechsten Patriarchen 六祖壇經 mit aufgenommen. Sein Originaltitel ist sehr lang, aber wir nennen es einfach „Plattform Sutra“ 壇經. Die Bedeutung dieses Titels wurde erst 1935 klar, mehr als tausend und einige hundert Jahre nachdem dieser Text geschrieben worden war, und erst nachdem eine andere Version der Aufzeichnungen von Shenhui mit dem Namen „Plattform Worte“ 壇語 entdeckt worden war. In jedem Fall waren die 1930'er Jahre bahnbrechende Jahre, in denen wir dank der Dunhuang-Texte nach und nach zu einem klareren Bild über die historischen Quellen der frühen Zen-Geschichte gelangten.

Die einhundert Bände des *Taishō Kanon* wurden nicht nur auf der Grundlage von Texten zusammengestellt, die seit der Song-Dynastie mehrfach verändert und in den Chinesischen Buddhistischen Kanon aufgenommen wurden, sondern auch auf der Basis von Texten, die in Japan überlebt hatten und von in Dunhuang gefundenen Texten. Ich brauche wohl nicht besonders zu erwähnen, daß dies das erste große wissenschaftliche Projekt war, in dem auch die Schätze der südlichen Tradition des Buddhismus, die *Āgamas* („*Hīnayāna Sūtras*“) mit einbezogen worden waren. Wenn man den *Taishō Kanon* gründlicher betrachtet, dann findet man zweifellos Fehler und Lücken und andere kritikwürdige Dinge, aber dennoch muß man dieses Unternehmen rühmen, der modernen Welt solch eine fundamentale Sammlung buddhistischer Texte zugänglich zu machen. Die meisten Dunhuang-Texte finden sich im Band 85, aber auch einige frühere Bände (etwa die Bände 48 und 51) enthalten Dunhuang-Texte mit Bezügen zu Zen.

Auf jeden Fall stimulierten die neue Darstellung von Shenhui durch Hu Shih und D.T. Suzuki das Bemühen um eine Korrektur und Ergänzung dieses einzigartigen Korpus der buddhistischen Literatur. Einige Zeit danach wurde eine Version des *Plattform-Sūtra* aus der Song-Dynastie in Kōshōji²⁹ entdeckt. Mit der Veröffentlichung dieses Textes wurde ein kritisches Studium des *Plattform-Sūtra* möglich. Wenn man die Dunhuang-Version des *Plattform-Sūtra* als das „Original“ bezeichnet, dann deshalb, weil die Versionen aus der Ming-Zeit deutliche Differenzen aufweisen. Mit der Entdeckung der Song-Version waren wir in der Lage die historische Entwicklung zu erforschen. Außerdem wurde etwa zur gleichen Zeit die Existenz einer Originalkopie der Biographie des Sechsten Patriarchen³⁰, die Dengyō Daishi³¹ aus China mitgebracht hatte, bestätigt. Natürlich bewunderte Hu Shih diese Fortschritte in Japan, und in einem D.T. Suzuki gewidmeten Aufsatz anlässlich dessen neunzigsten Geburtstags drückte er seinen Wunsch aus,

29 Kōshōji 興聖寺 ist ein Rinzai-Tempel in der Horikawa-Straße im Norden Kyōtos.

30 曹溪大師傳 *Caoqi dashi chuan* (jap., *Sōkei daishi den*). Siehe Ishii Shūdōs 石井修道 aktuelle Übersetzung ins Japanische in Band 12 von *Daijō butten* 大乘仏典, in der Reihe: *Zen goroku* 禪語録. Tōkyō: Chūō kōronsha 中央公論社., 1992, S. 5-39.

31 Der Gründer der japanischen Tendai-Schule Saichō (最澄, 767-822).

daß eine umfassende und systematische Darstellung der in Japan erhaltenen Texte des frühen Zen erstellt würde, um den *Taishō Kanon* abzurunden und einen Abschluß seiner eigenen Arbeit zu bilden.

Außerdem wurde im Verlauf von zehn Jahren langsam klar, daß die Zen-Manuskripte aus Dunhuang neben den chinesischen Texten auch zahlreiche verwandte Texte auf Tibetisch und anderen Sprachen enthielten. Natürlich bestand der Großteil dieser Texte aus Übersetzungen aus dem Chinesischen, was die Bedeutung anzeigt, die diese neue Bewegung in den benachbarten Ländern erlangte. Diese Dokumente sind einer eingehenden Beachtung als Quellen des frühen Zen wert. Warum wurden so viele Texte des frühen Zen in einer Oase im Nordwesten Chinas aufbewahrt? Durch die Untersuchung der nicht-chinesischen Dunhuang-Texte tritt die Antwort auf diese Frage langsam hervor.

Wie ich bereits sagte hatte Paul Demiéville vom Collège de France kurz nach dem Krieg das Buch *Le concile de Lhasa* veröffentlicht, in dem er die historische Verbindung zwischen dem chinesischen und dem tibetischen Buddhismus auf der Basis eines chinesischen Textes mit dem Titel „Bestätigung der Wahren Prinzipien des Großen Fahrzeugs der plötzlichen Erleuchtung“³² aufklärte. Das *Konzil von Lhasa* war eine Pionierstudie auf diesem Gebiet. Durch Demiévilles Forschung wurden die Ursprünge des Tibetischen Buddhismus, die bislang hinter einem Schleier aus Legenden verhüllt lagen, mit dem frühen Zen verknüpft. So brachte die Erforschung des Tibetischen Buddhismus die Historizität der frühen Zen-Bewegung in ihr Ursprungsland China zurück. Der Transport der frühen Zen-Texte in die Oasenstadt Dunhuang stand in Verbindung mit der Gründung von Tibet als Nation und mit den Bewegungen der Uighuren und Xixia. Obwohl das vollständige Bild noch unklar ist, so konnte doch die Erforschung der historischen Quellen des frühen Zen nicht auf den Chinesischen Buddhismus beschränkt bleiben, sondern erhielt eine breitere Bedeutung. Tatsächlich findet sich die älteste Quelle des Wortes „Zen-Schule“³³ im Text „Bestätigung der Wahren Prinzipien des Großen Fahrzeugs der plötzlichen Erleuchtung“, der Aufzeichnung des Konzils von Lhasa. Ein umfassender Blick auf Zen wurde durch eine Betrachtung von außerhalb gewonnen.

Wie schon gesagt konnte man dieselbe Entwicklung auch in Bezug auf Korea und Japan beobachten. In Demiévilles letzten Jahren wurden seine Forschungen über das Konzil von Lhasa durch den vollen Zugang zu den Dunhuang-Quellen ergänzt. Und so kam es, daß seine französische Übersetzung der *Aufzeichnungen von Linji*³⁴ zum Endresultat des *Konzils von Lhasa* wurde. Die Geschichte des frühen Zen zeigte einen solch weiten Umfang, daß dieser von der Tradition nicht hinreichend erfaßt und interpretiert werden

32 頓悟大乘正理訣 *Dunwu dasheng zhengli jue*.

33 禪宗 chin., chanzong, jap., zenshū.

34 siehe Fußnote 26.

konnte, und gleicherweise ging das Studium der *Aufzeichnungen von Linji* weit über den Bereich des sogenannten japanischen „Rinzai-Zen“ hinaus. Auch die *Aufzeichnungen von Linji* verwenden den Begriff „Zen-Schule“ in seinem ursprünglichen Kontext.

II : ZEN-LITERATUR VON DUNHUANG UND KOREA

Heute möchte ich Ihnen mehr über meine Mitwirkung an einem Text erzählen, den ich gestern kurz erwähnt hatte. Dieser Text heißt *Zutangji*, die *Sammlung aus der Gründerhalle*³⁵. Nach dem Krieg war ich für mehr als vierzig Jahre von diesem Text gefesselt und selbst heute bin ich davon noch nicht losgekommen. Obwohl ich jedes einzelne Zeichen dieses Textes gegessen habe, so wie eine Seidenraupe die Blätter des Maulbeerbaums frißt, habe ich noch nicht den Kokon gesponnen. Es bleibt immer noch etwas Unbegreifliches, das mich weiter antreibt.

Das *Zutangji* wurde im Jahr 952 im Zhaoqing 招慶 Kloster zusammengestellt, das in der Hafenstadt Quanzhou 泉州 in Fujian liegt. Zu seiner Zeit war der Text eine umfassende Geschichte des frühen Zen.

Als ich über meine Forschungen zu den historischen Quellen des frühen Zen schrieb bewegte ich mich tatsächlich schon auf dieses Buch zu, aber ich erreichte es nicht ganz. Das *Zutangji* nimmt sich das Zen nach Mazu³⁶ zum Ziel, und die Abschnitte der achtundzwanzig indischen und sechs chinesischen Patriarchen sind alle einem anderen Text entlehnt, dem *Baolinzhuan*³⁷. Das *Baolinzhuan* war von einem Schüler von Mazu zusammengestellt worden und ist die früheste historische Zen-Schrift der „Südlichen Schule von Caoqi“. Baolin ist der Name des Klosters des Sechsten Patriarchen in Caoqi³⁸.

Ich begann mich mit diesen beiden Büchern, dem *Zutangji* und dem *Baolinzhuan*, so um das Jahr 1950 zu beschäftigen. Zu dieser Zeit handelte es sich um jungfräuliche Texte, die noch von niemandem gründlich studiert worden waren – und es waren dies Texte, die auch kaum zugänglich waren. Aber sobald man es geschafft hatte diese Texte in den Händen zu halten übten sie eine solch eigenartige Faszination aus, daß man sie kaum mehr zur Seite legen konnte. Zu allererst einmal hat das *Zutangji* ein außergewöhnlich großes Format und auch die chinesischen Zeichen in denen es geschrieben ist sind groß. Von oben nach unten und von links nach rechts sind die Zeichen in gleichen Abständen angeordnet, und man bekommt den Eindruck, daß man das Buch von jeder Seite und aus jedem Winkel lesen kann.

Das große Format verdankt sich der Tatsache, daß dieser Text Teil des Koreanischen Buddhistischen Kanons ist. Das Format war ursprünglich für Bücher entwickelt worden,

35 der Text (siehe Fußnote 7) wurde in Kyōto publiziert: Chūbun shuppansha 中文出版社, 1972.

36 馬祖道一 (chin. Mazu Daoyi, jap., Baso Dōitsu); 709-788.

37 寶林傳 (jap., *Hōrinden*).

38 Caoqi 曹溪 liegt in der nördlichen Guangdong Provinz, die sich nördlich von Hong Kong befindet. Die „Schule von Caoqi“ war ein gebräuchlicher Name für Zen und wird, in seiner koreanischen Aussprache, in Korea immer noch verwendet (Chogye).

die wie ein Akkordeon gefaltet wurden, aber jetzt war das Buch am Rücken gebunden. Jedenfalls erregen Texte in solch großer Ausführung einige Aufmerksamkeit.

Zum Glück besaß die Bibliothek der Hanazono Universität ein gutes Druckexemplar, das Ogata Sōhaku vom Haein-Kloster in Korea erhalten hatte. Ogata Sōhaku war ein Schüler von D.T. Suzuki, der direkt nach dem II. Weltkrieg in die USA gegangen war und den internationalen Aspekt des Zen repräsentierte.

Ich lieh mir das Druckexemplar aus und begann den Text zu kopieren. Zu jener Zeit bedeutete „kopieren“ etwas völlig anderes als heute, da es keine bequemen Kopiermaschinen gab. Zunächst kopierte ich den Text Zeichen für Zeichen in ein Notizbuch, aber als die Anzahl der Menschen die an den Studientreffen teilnahmen anwuchs, mußte der Text mit einer Mimeographiemaschine kopiert werden. Die Druckmatrize wurde mit einem Stahlstift geschrieben und in die Maschine eingespannt, und die Drucke wurden für jede Seite einzeln durch eine Drehung der Trommel von Hand hergestellt. Die Anzahl der Zeichen pro Zeile und der Zeilen pro Seite war gleich wie jene des koreanischen Originals, aber die Größe der Zeichen und des Papiers waren sehr unterschiedlich. Zunächst einmal gab es so kurz nach der japanischen Niederlage kaum Papier und Tusche, und auch Druckmatrizen für den Mimeographen waren schwer erhältlich. Da ein Mimeograph auf dem Prinzip der Gravur beruht gehört er zu den einfachsten Methoden der Informationsverbreitung und wurde in einer Vielzahl von Umständen angewandt. Zum Beispiel war der Status von Führern der Studentenbewegung mit der Verantwortung zum Erstellen von Mimeographiekopien verknüpft. Als ich die Nachrichten zu den Vorgängen auf dem Tiananmen-Platz im Fernsehen sah, beobachtete ich Studenten, die Mimeographie-Flugblätter erstellten. Ich spürte eine Hitze in meiner Brust aufsteigen und konnte das Weinen nicht zurückhalten.

Jedenfalls liebte jeder von uns diese Seiten mit dem handgeschriebenen Text mit billiger Tinte auf schlechtem Papier gedruckt, und wir begannen Studientreffen abzuhalten. Wir hatten keine Referenzwerke und keine Wörterbücher und jedem von uns mangelte es an Büchern. Wir tauschten unser beschränktes Wissen aus und schrieben Notizen in unseren Text. Diese krude Methode der Texterstellung wurde über mehrere Jahre fortgesetzt. Das *Zutangji* ist ein Text in 20 Faszikeln und enthält viele ungewohnte Varianten von chinesischen Zeichen – und insgesamt 200000 Zeichen.

Anfangs wechselten sich einige von uns bei der Herstellung der Druckmatrizen ab, aber im Fortgang der Arbeit übernahm ich diese Aufgabe und konnte dadurch sicherstellen, daß es weniger Fehler und einen durchgängig einheitlichen Schriftstil gab. Ich schrieb den gesamten Text drei Mal. Später erstellte ich eine Konkordanz des *Zutangji*, und dies machte es notwendig jeden Satz des gesamten Textes auf eine Anzahl von Karten zu schreiben. Ich habe also den kompletten Text unzählige Male von Hand kopiert. Ich

lernte es Bücher mit meinen Fingerspitzen zu lesen; die Bedeutung jener chinesischen Zeichen wurde mir durch meine Finger bewußt und ich erlangte eine ganz spezielle Fähigkeit des Verständnisses. Um einen chinesischen Text wirklich zu lesen muß man ihn eigenhändig kopieren. Dies gilt erst recht, wenn man sich mit einem Text wie dem *Zutangji* beschäftigt, der so viele Zeichenvarianten und ungewöhnlich geschriebene chinesische Zeichen enthält. Wenn man einen Text Zeichen für Zeichen kopiert, dann übertragen sich die Gefühle jener Menschen, die den Text ursprünglich geschrieben haben, und jener Menschen, welche die Zeichen in den hölzernen Druckstock geschnitten haben.

Im Jahr 1950 bereitete ich eine mimeographische Ausgabe aller 20 Faszikel des *Zutangji* vor. Im Herbst 1952, als wir gerade die erste Lesung des Textes vollendeten, war die Arbeit an dieser Edition abgeschlossen und ich konnte jedem Teilnehmer unserer Studientreffen eine Kopie überreichen. Wir warteten ungeduldig auf jede kopierte Seite und hatten fast täglich Studientreffen abgehalten. Dies war natürlich nur eine grobe erste Lesung und wir hatten viele Fehler gemacht, aber wir waren stolz darüber den kompletten Text gelesen zu haben und umarmten einander in einem Gefühlsausbruch – insbesondere auch, weil wir es geschafft hatten dies im Jahr 1952 zu vollbringen, also genau tausend Jahre nachdem seine Autoren das Werk vollendet hatten. Die Originalschrift wurde dann im Jahr 1245 in Holzplatten geschnitten und diese Druckstöcke wurden im Haein Kloster in Korea aufbewahrt. Dank ihrer Erhaltung konnten wir siebenhundertachtzig Jahre nach dem Erstdruck unsere erste Lesung des ganzen Textes abschließen.

Eine Brücke von China über Korea nach Japan war errichtet worden, deren Bau eintausend Jahre benötigt hatte. Selbst heute kann ich die Gefühle jenes Tages noch voll nachempfinden. Als der Druck des Koreanischen Kanons begann, war Koreas Hauptstadt von der mongolischen Armee erobert worden. Ganz Korea war von den Mongolen unterworfen und seine Menschen wurden gezwungen sich der fremden Armee in ihrem Versuch der Eroberung Japans anzuschließen, und das Land war zerstört. Auch als das *Zutangji* in der Zeit zwischen den chinesischen Fünf Dynastien und der Wiedervereinigung in der Song-Periode geschrieben wurde ähnelten die Zeiten auf bemerkenswerte Weise unserer Nachkriegsperiode: die Menschen faßten neue Hoffnung auf eine friedliche Zukunft, nachdem sie durch eine totale Katastrophe gegangen waren. Ich habe ja schon meine persönlichen Umstände jener Zeit beschrieben. Es gab für mich keinen Weg um zu wissen, was mit Japan und der Welt geschehen würde, aber durch dieses Buch versammelten sich die Menschen der vergangenen schlimmen Zeiten um mich und ich verspürte eine wunderbare Kraft.

Als wir den ganzen Text zur Verfügung hatten hielten wir wieder Studientreffen ab. Die Anzahl der Teilnehmer wuchs und uns gingen die Kopien aus. Wir produzierten neue Kopien und wurden so zu einer Art Verlagsunternehmen. Obwohl dies nur Kopien in

schlechter Qualität waren erhielten wir auch Bestellungen aus dem Ausland und konnten mit der Nachfrage nicht mithalten. Wir fuhren damit fort Kopien des *Zutangji* anzufertigen, obwohl wir buchstäblich kaum überleben konnten, bis wir schließlich den Text an Chūbun übergaben, einen Verlag der in der Nähe der Universität von Kyōto eröffnet und sich auf Sinologie spezialisiert hatte. Aber während dieser zehnjährigen Periode wurden wir Zeugen eines breiten wissenschaftlichen Austausches sowohl in Japan als auch im Ausland in Verbindung mit diesem Text. Prof. Demiéville vom Collège de France sagte, daß er diesen Text so sehr begehrte, daß er bereit gewesen wäre ihn zu stehlen! Durch einen Artikel den er später schrieb und auf den wir im Folgenden noch eingehen werden wissen wir wie dringend er diesen Text benötigte um Fortschritte bei seiner französischen Übersetzung der *Aufzeichnungen von Linji* zu machen.

Ich hatte in meinem letzten Vortrag schon erwähnt, daß es unsere Arbeit am Institut für Geisteswissenschaften der Universität Kyōto war, durch die wir Frau Ruth Fuller Sasaki begegneten. Dies entsprach auch dem Wunsch von Ogata Sōhaku, der zu dieser Zeit schon in den Vereinigten Staaten war. Die englische Übersetzung der *Aufzeichnungen von Linji* war das zentrale Anliegen von Frau Sasaki, aber sie stellte mich für die bibliographische Arbeit an und um Kommentare zu schreiben. Dies beinhaltete die Stellung der *Aufzeichnungen von Linji* in der Geschichte der frühen Zen-Geschichte auf der Grundlage und in seiner Beziehung zu den Dunhuang Texten und dem *Zutangji* zu klären. Frau Sasaki ermutigte mich eine englische Übersetzung des *Zutangji* in die Projekte ihres Ersten Amerikanischen Zen Instituts einzubringen.

Tatsächlich sind die annotierte Bibliographie und die Kommentare der englischen Übersetzung der *Aufzeichnungen von Linji* noch immer unvollständig. Eine Forschungsmethode jedoch erlernte ich am Institut von Frau Sasaki, und zwar die Anfertigung von Karteikarten für die Titel von Büchern, die Titel von zitierten Texten und für die eigentlichen Zitate. Karteikarten zu schreiben war viel einfacher als das Eingravieren der Mimeo-graphie Druckmatrizen für das *Zutangji*. Seither bin ich von einer Art Karteikarten-Krankheit befallen. Zu jener Zeit hatten die japanischen buddhistischen Gelehrten noch nicht die Effektivität der Benutzung von Karteikarten entdeckt, oder sie nutzten diese Methode nicht in vollem Umfang. Die Anschaffung der Karteikarten und Karteikästen verursachte auch beträchtliche Kosten. Ich fertigte alle Arten von Karteikarten für Frau Sasaki an und ordnete sie nach ihren Radikalen. Karteikarten sind der erste Schritt in der Erstellung eines Lexikons und Fehler in ihrer Sortierreihenfolge führen zu großem unnötigen Aufwand und erfordern wiederholte Sortiervorgänge. Die Sortierung gemäß der Radikale hatte im Gegensatz zu einer Sortierung gemäß der japanischen oder chinesischen Aussprache, wie sie von gewöhnlichen Japanern oder mit dem Chinesischen vertrauten Spezialisten bevorzugt wurde, den Vorteil, daß auch Gelehrte anderer Disziplinen Schriftzeichen nachschlagen konnten. Wenn man sich mit dem Radikal-System des *Großen Schriftzeichen Lexikons* von Ueda Bannen vertraut gemacht hat, dann kann

man ein Schriftzeichen mit dem Zählen seiner verbleibenden Striche nachschlagen. Seit ich mit dieser Methode der Sortierung chinesischer Schriftzeichen an Frau Sasakis Institut vertraut geworden war, ordnete ich alle Arten von Information nach dieser Radikal-Sortierung an.

Auch meine *Konkordanz des Zutangji* war ein Ergebnis dieser Methode. Die Sortierung der Schriftzeichen nach Radikal und Strichzahl ist tatsächlich nicht die allereffektivste Methode; zur Zeit übernehmen die Spezialisten für ostasiatischen Studien das neue Vier-Ecken System, doch ich war nie fähig eine Beziehung zu dieser Methode zu entwickeln. Aber auf jeden Fall war für mich das Studium chinesischer Texte mittels Karteikarten bahnbrechend. Zu jener Zeit wurden Karteikarten kaum für etwas anderes als das Auswendiglernen von Vokabeln einer Fremdsprache verwendet. Jemand hat einmal gesagt, daß das Anfertigen von Karteikarten eher dem Vergessen als dem Erlernen von Dingen dient, aber mir selbst brachte das Erstellen von Karteikarten ein Gefühl von Sicherheit und Erleichterung.

Zuvor hatten wir, wenn wir einem unbekanntem Wort oder einem anderen Problem beim Lesen der Zen-Texte begegneten, zunächst einen Experten befragt. Das war für ein- oder zweimal praktikabel, aber man konnte nicht andauernd hingehen und fragen. Experten haben ihre eigene Arbeit und ihre Zeit ist begrenzt. Und was daran besonders störend ist: wenn ein sogenanntes „wandelndes Lexikon“ einen guten Tag hat, dann ist das prima, aber wenn dieser Mensch einen schlechten Tag hat, dann mag er vielleicht ein bis zwei von zehn Fragen zufriedenstellend beantworten und für den Rest nur irrelevante Informationen liefern. Dadurch wird die Arbeit einfach noch komplizierter und die Mühe ist vergeblich. Fruchtlöse Bemühungen sind ein wesentlicher Bestandteil der Forschung, aber je größer der Arbeitsumfang wird, desto wichtiger wird auch die Frage der Effizienz. Man muß sorgsam mit der eigenen Zeit umgehen.

So begann ich also zu verstehen, daß kein Weg daran vorbei führte Karteikarten anzufertigen, wenn ich exakt und effizient arbeiten wollte. Und auch wenn das jetzt vielleicht nach einem Umweg aussieht, so weiß man doch dann, wenn irgendetwas nicht in der eigenen Kartei vorhanden ist, daß man nun irgendjemand anderen fragen sollte. Aber zunächst muß man seine eigene Heimatbasis ausbauen. Um Frau Sasakis unerwartete Fragen beantworten zu können begann ich damit Informationen aus den grundlegenden Texten des chinesischen Buddhismus auf Karteikarten zu übertragen, eine nach der anderen. So erstellte ich Karteikarten aller Personennamen des *Jingde chuangdenglu*³⁹, aller Ausdrücke des *Zenrin kushū*⁴⁰, usw., und klassifizierte sie. Auf diese Weise wurde das Erstellen von Karteikarten zu einer festen Gewohnheit für mich, einer Vernarrtheit.

39 景德傳燈錄 (jap., *Keitoku dentōroku*), *Taishō* vol. 51, Nr. 2076.

40 *Zenrin kushū* 禪林句集. Eine vielbenutzte Ausgabe ist: Shibayama Zenkei 柴山全慶, *Zenrin kushū* 禪林句集. Kyōto: Kichūdō 其中堂, 1952.

Jede kleinste Information schrieb ich auf eine Karteikarte und fügte in meinem speziellen Code auch die Referenz der Quelle hinzu. Die Themenliste der Kartei wuchs unaufhörlich und auch Frau Sasaki war froh, als sie sah, wie diese Karteikarten sich als recht hilfreich für die Arbeit an den *Aufzeichnungen von Linji* herausstellten. So häufte ich eine Grundlage von etwa 50000 Karteikarten an. Durch eine Änderung in der Suchstrategie zeigte sich der Wert dieser Kartei noch deutlicher.

Mir kam der Gedanke eine Konkordanz des *Zutangji* zu erstellen etwa in der Mitte dieser Karteikarten-Krankheit. Ich fühle mich immer etwas unwohl, wenn ich nicht irgend etwas Großes vorhabe, und so hatte ich bereits verschiedene andere große Projekte erwogen. Aber vor die Wahl einer Reihe ähnlicher Projekte gestellt war es für mich überhaupt keine Frage, daß ich das *Zutangji* wählen würde. So kam es also dazu, daß eine Konkordanz zum Endziel meiner Arbeit über diesen Text wurde. Frau Sasaki starb kurz nach dieser Entscheidung und daher stellte sich die Frage einer englischen Übersetzung des *Zutangji* nicht mehr, da ja selbst die *Aufzeichnungen von Linji* noch nicht fertiggestellt waren. Während ich damit fortfuhr Karteikarten zum *Zutangji* für mich zu erstellen, hatte ich das Glück Forschungsmittel der japanischen Regierung zu erhalten und konnte so mit der Hilfe von öffentlichen Mitteln eine Kartei mit 200000 Karten im Verlauf von 10 Jahren vollenden. Die Karteikarten wurden nach ihren Schriftzeichenradikalen sortiert, aber wir erstellten auch andere Indizes auf der Grundlage der japanischen Aussprache, und so nahm die Konkordanz langsam Form an. In der Schlußphase zog ich in das Institut für Geisteswissenschaftliche Studien der Kyōto Universität und die Veröffentlichung der Konkordanz konnte mit öffentlichen Mitteln verwirklicht werden. Die drei Bände erschienen 1980, 1982 und 1984; es kostete mich also nochmals fünf Jahre, um dieses große Projekt (mit 1740 Seiten) zu einem vollständigen Abschluß zu bringen.

Selbst heute fühle ich Befriedigung über jene Arbeit. Von der ersten Mimieographiekopie des Textes bis hin zur Veröffentlichung des letzten Bandes meiner Konkordanz nahm diese Arbeit dreiunddreißig Jahre in Anspruch. Genau betrachtet habe ich also einen Großteil meines Lebens mit dem *Zutangji* verbracht. Ich empfinde auch ein gewisses Gefühl der Vergeblichkeit, aber es unterscheidet sich deutlich von der tiefen Mutlosigkeit jener Tage an denen ich hungrig herumlungerte. Wie ich bereits erwähnt hatte waren die Zeit vor 1000 Jahren, als die Autoren des *Zutangji* lebten, und die Zeit vor siebenhundert Jahren, als der Text in Korea gedruckt wurde, ebenfalls Zeiten des Krieges – und doch haben diese Menschen so viel erreicht. Obwohl die Zeiten jetzt friedlich sind und aufgrund des internationalen Austauschs Freundschaften entstehen, ist die Zukunft unseres Planeten in Gefahr und wir sollten über die Weisheit des Mañjuśrī verfügen. Im Hinblick auf das *Zutangji* ist jedoch mein Gefühl, daß die Arbeit, welche mir ursprünglich vorschwebte, noch geleistet werden muß: die Erforschung des frühen Zen auf der Basis des *Zutangji*.

Eine der Sachen, die mich heute am meisten ärgern, ist die Computerisierung der Wissenschaft. Ich habe hierzu eine starke persönliche Abneigung, aber diese Entwicklung kann kaum gestoppt werden. Das Gefühl der Vergeblichkeit, von dem ich gesprochen habe, mag hierin seine Ursache haben: wenn die Arbeit, die mich vierzig Jahre gekostet hat, mit Hilfe von Computern in nur wenigen Jahren vollbracht werden kann, so habe ich vielleicht mein Leben vergeudet. Die alte Wahrheit, daß auch nutzlose Anstrengungen einen Teil unserer Arbeit darstellen, mag immer noch zutreffen, und so ist die Frage, wie ich etwas Konstruktives aus meinen gegenwärtig verwirrten Gefühlen machen kann. So denke ich wieder nach, wie schon vor vierzig Jahren – nicht über Fragen der Software, der Erstellung von Programmen, der Hardware, sondern über die Zukunft des Zen – oder besser gesagt über Zen-Buddhismus aus Sicht der Zukunft⁴¹. Ich würde gerne von Ihnen allen Hinweise zu diesen Fragen entgegennehmen, denn dieses Problem stellt das dar, was ich zuvor meinen „Kummer“ genannt habe. Wenn möglich möchte ich die Wurzeln des frühen Zen freilegen und die vielschichtigen Spuren der Vergangenheit untersuchen. Und ich denke, daß jetzt die Zeit für Menschen gekommen ist, die das Feld, das sich hier öffnet, betreten möchten; die Zeit ist reif für Menschen, die ihren Geist untersuchen und ihre Buddha-Natur entdecken möchten.

Wie dem auch sei, das Buch mit dem Namen *Zutangji* wurde im Jahr 952, gegen Ende der Periode der Fünf Dynastien, in der Stadt Quanzhou in Fujian zusammengestellt. Quanzhou war, zusammen mit Yangzhou im Norden und Guangzhou im Süden, eine der wenigen chinesischen Hafenstädte, die offen für die äußere Welt und damit ein neuer Typus einer Handelsstadt war. Es erblühte als Handelsstadt erst nach der Song-Zeit, aber der Trend war bereits während der Zeit der Fünf Dynastien absehbar.

Das *Zutangji* wurde im Jahr 952 vollendet, im zehnten Jahr der Baoda 保大 Periode des Königreichs der Südlichen Tang⁴². Das Südliche Tang hatte die Stadt Quanzhou sieben Jahre zuvor, im Jahr 945, erobert. Quanzhou war eine wichtige Festung im Süden des Königreichs Min 閩 gewesen, eines der zehn Königreiche der Fünf Dynastien Periode. Quanzhou lag in einem Gebiet, das die drei Brüder Wang⁴³ unter ihre Kontrolle gebracht hatten, und der Sohn des zweiten dieser drei Brüder, Wang Yanbin 王延彬, wurde der Machthaber dieser Stadt. Aber ich will jetzt nicht tiefer in die historischen Details des Königreichs Min eindringen⁴⁴.

41 Dies war das Titelthema der Vorträge von Prof. Yanagida in San Francisco und auch der Titel seines japanischen Buchs, in welchem diese Vorträge publiziert wurden (siehe die Einleitung).

42 Es übernahm das Königreich von Min (909-946) und existierte von 937-975.

43 Wang Chao 王潮, Wang Shengui 王審邦, und Wang Shenzi 王審知 (862-925).

44 Siehe die detaillierte Darstellung der Geschichte dieser Region in Edward H. Schafer *The Empire of Min*. Rutland / Tōkyō: Tuttle, 1954.

Von den Zehn Königreichen hielt sich das Südliche Tang am längsten, und es gab zahlreiche ökonomische, militärische und andere Gründe für diese Tatsache. Wir stellen fest, daß in der Mitte der unruhigen Zeit der Fünf Dynastien in den beiden mächtigen Hafenstädten Yangzhou und Quanzhou mit ihrem aktiven ausländischen Handel eine internationale Kultur entstand. Insbesondere Quanzhou war zur Zeit der Entstehung des *Zutangji* eine blühende und attraktive Hafenstadt. Man kann sagen, daß Quanzhou der chinesische Ausgangspunkt der maritimen Seidenstraße war und eine wichtige Rolle im kulturellen Austausch mit dem Westen spielte.

Es gab also klare Gründe dafür, warum das *Zutangji* in der Stadt Quanzhou erstellt wurde. Wie Sie vielleicht wissen verschwand dieser Text in China und wurde dann im Jahr 1245 in Korea gedruckt, einem Land, das auf dem Seeweg mit Quanzhou verbunden war. Heute ist Quanzhou auch mit Japan und Amerika verbunden. Als ich in die Hafenstadt San Francisco kam und dort Chinatown und Japantown mit ihrer Vielfalt an Religionen sah, fühlte ich mich tatsächlich an Quanzhou erinnert. Sowohl das Königreich Min als auch das Königreich der Südlichen Tang gingen unter, und der Hof von Song, der das Südliche Tang erobert hatte wurde etwas später von den Mongolen überannt. Aber das *Zutangji* überlebte.

Jüngst erhielt ich von einem Studenten der Komazawa Universität, der in Beijing studierte, von Herr Ogawa Takashi 小川隆, einen Text in zwei Faszikeln mit dem Titel *Annalen des Kaiyuan Klosters in der Stadt Quanzhou*. Dieser Text enthält die Biographie des Mannes, der das Vorwort zum *Zutangji* geschrieben hatte, Wen Deng 文登 (auch Chan-Meister Jing Xiu 淨修禪師 genannt), der von 884 bis 972 gelebt hatte. Wir haben jetzt ein ziemlich detailliertes Wissen über das Kaiyuan Kloster (das vor der Song-Periode Zhaoying 昭慶 hieß) und seine Bewohner und Unterstützer. Zu den Unterstützern von Wen Deng in seinen späteren Jahren gehörte auch der Bürgermeister von Quanzhou während der Periode des Südlichen Tang, Liu Congxiao 留從效. Während der Regierungszeit dieses Mannes öffnete sich die Stadt Quanzhou dem Einfluß der arabischen und islamischen Kultur. Anderen Quellen zufolge hatte Bürgermeister Liu Befestigungen errichten und um diese Mauern herum dornige Paulownia pflanzen lassen. Der chinesische Name dieser Pflanze, citong 刺桐, ist arabischen Ursprungs und westliche Besucher nannten die Stadt Quanzhou auch „Zayton“. Diese Stadt erwarb den Ruf von Chinas führendem Handelshafen.

Tatsächlich wurde der Bürgermeister der Stadt Quanzhou bereits in einem bekannten Buch des japanischen Orientalisten Kuwabara Jitsuzō 桑原隲藏 mit dem Namen *Die Spuren von Pu Shougeng* 蒲壽庚の事蹟 (1923) erwähnt. Pu Shougeng war ein in Quanzhou geborener arabischer Muslim, der während der späten Song- und der frühen Yuan-Zeit zu einer hohen Stellung in der chinesischen Regierung aufstieg. Er war auch in die versuchte mongolische Invasion von Japan involviert. Mir wurde gesagt, daß die

Residenz dieses Mannes noch existiert. Wenn man sich also dafür interessiert, wie die arabische Kultur durch die Chinesen adaptiert und sinisiert wurde, dann muß man den Bürgermeister Liu der Stadt Quanzhou genauer betrachten, jenen Unterstützer des Tempels, in dem das *Zutangji* geschrieben wurde. Und das *Zutangji* zeigt eine ähnlich internationale Konzeption.

Zum Beispiel sagt das *Zutangji*, daß Bodhidharma der dritte Sohn eines südindischen Königs gewesen sei. Dies war zuvor schon in dem Dunhuang-Text *Die zwei Eingänge und die vier Übungen* beschrieben worden, aber das *Zutangji* ist der erste Text, der Bodhidharmas Heimatland als das „Land von Xiangzhi“ 香至國 identifiziert. „Xiangzhi“ entspricht Kāñcīpuram, einer noch existierenden südindischen Hafenstadt. Diese Stadt wurde in China erstmals durch den Bericht von Xuanzang 玄奘, den berühmten chinesischen Pilger und Yogācāra-Gelehrten, bekannt. Er erwähnte in seinem *Bericht der Gegenden westlich des Großen Tang* [d.h. China] 大唐西域記, daß sein Yogācāra-Lehrer Hufa 護法 (Dharmapāla) aus jener südindischen Stadt stammte. Die Autoren des *Zutangji* müssen Xuanzangs Bericht gekannt haben; wir merken aber auf jeden Fall an, daß dieses Element von Bodhidharmas Biographie in der Stadt Quanzhou, in Chinas Zugang zur südlichen Hemisphäre, hinzugefügt wurde.

Wie archäologische Daten zeigen beherbergte Quanzhou nicht nur Muslime sondern auch Christen, Zoroastrier und Angehörige anderer Religionen; es muß dies ein recht außergewöhnlicher Platz gewesen sein, wo sich die Weltreligionen vermischten. Auch im Zen entstand ein ähnliches Gefühl einer Öffnung. Geschichten wie jene zu Beginn des *Zutangji* über die Entstehung von Himmel und Erde und über Śākyamunis Vorfahren waren wohlbekannt, aber hier erschienen sie zum ersten Mal in einem historischen Zen-Text. Diese Geschichten tragen eine Art westlichen Dufts in sich – eine Tatsache, die zusätzliche Bedeutung erhält, wenn sie vor dem Hintergrund von Quanzhou gesehen wird. Auch die *Zutangji*-Verse über die sieben Buddhas der Vergangenheit zeigen eine fantastische Seite – und Fantasie ist in chinesischen Augen ein Charakteristikum der westlichen Kultur. Der Zen-Buddhismus, die Religion, die mit Bodhidharma begann, ist ganz besonders reich an Fantasie.

Zum Beispiel wurde von diesem Bodhidharma, von dem man bislang annahm, daß er Nordchina über Zentralasien erreicht hatte, seit Shenhuis *Abhandlung über die bestätigten Fakten zu Bodhidharmas südlicher Tradition* 菩提達摩南宗定是非論, behauptet, daß er die südliche Route über das Meer genommen und in der „Hauptstadt des Südens“, in Nanjing, angekommen sei. Das *Zutangji* erklärt, daß Bodhidharma in einer speziellen Stadt in Südchina, nämlich in Guangzhou, angekommen sei und daß er von Kaiser Wu von Liang vorgeladen wurde. Das *Zutangji* illustriert so den Wandel von der kontinentalen zur maritimen Seidenstraße. Unter den aktuellsten Funden von Zen-Quellen aus Dunhuang hat der Text *Gesänge über die Tausend Buddhas und die Gründer, die jüngst*

Quanzhou erreichten 泉州千佛新著諸祖師頌 eine tiefe Verbindung zum Ursprung des *Zutangji*. Wenn man die Rolle, welche die Städte Dunhuang und Quanzhou im kulturellen Austausch gespielt haben, miteinander vergleicht, so sieht man deutliche Parallelen. Es erscheint als wahrscheinlich, daß es weitere interessante Quellen gibt, die diese zwei Städte miteinander verknüpfen. Es gibt auch Verbindungen zwischen Quanzhou und den beiden alten chinesischen Hauptstädten Loyang und Changan. Es wäre sicherlich auch lohnend solche Gesänge wie *Der Bodhisattva Barbar* 菩薩蠻 und *Die Hirtenwächter* 牧護歌 und andere Gesänge aus dem Westen zu untersuchen, aber ich will das jetzt nicht vertiefen.

Kurz gesagt war die Stadt Quanzhou gegen Ende der Zeit der Tang und der Fünf Dynastien der östliche Endpunkt der maritimen Seidenstraße. Die Tatsache, daß es gerade diese Stadt war, in welcher, als eine Bewegung der Tang-Kultur, die Synthese des Zen-Buddhismus begann, ist sehr suggestiv. Beginnend mit dem *Jingde chuandenglu* 景德傳燈錄 (1004) wurden die Zen-Geschichten in gewisser Weise im kaiserlichen Auftrag zusammengestellt. Das Verschwinden des *Zutangji* in China lag an der plötzlichen Zunahme des Wohlstands in der Stadt Quanzhou. Obwohl das *Zutangji* nach Korea gebracht wurde, dort überlebte und seinen Weg in den koreanischen buddhistischen Kanon fand, hat es doch den Charakter einer privaten Zusammenstellung und ist daher doppelt geeignet für das Studium der Geschichte des frühen Zen. Kürzlich hat mich Prof. Kim Ji Kwön 金知見 von der Dongguk Universität 東國大學 besucht und mir eine neue Kopie des *Zutangji* von den originalen hölzernen Druckstöcken aus dem Haein Kloster geschenkt. Diese Druckstöcke stellen jetzt einen geschützten Nationalschatz dar und werden daher sehr selten benutzt.

Bislang habe ich, indem ich über das *Zutangji* gesprochen habe, einige meiner Gefühle und Gedanken ausgedrückt. Jenseits des bereits blühenden internationalen Austauschs läßt sich die Zukunft erkennen. Jetzt ist die Zeit gekommen das *Zutangji* neu zu lesen, auch wenn ich gerade mit einigen traurigen und bedauernden Gedanken zugange bin.

Was dieses Buch auf eine besonders lebendige Weise vermittelt sind die Worte der Zen-Mönche, die in Zeiten des Umbruchs lebten, Mönche wie Mazu 馬祖 und Linji 臨濟, Dongshan 洞山 und Zhaozhou 趙州⁴⁵. Da das *Zutangji* verschwand und von niemandem gelesen wurde, entging es dadurch etwaigen Veränderungen. In allen späteren Darstellungen der Zen-Geschichte, beginnend mit dem *Jingde chuandenglu*, spielten die Hände der Editoren und Herausgeber eine Rolle, um die Texte auf die eine oder andere Weise mit den Zielen der Nation kompatibel zu machen. Aber mit dem *Zutangji* war dies nicht der Fall.

Als ich ein Buch mit dem Titel „Geschichten aus dem *Zutangji*“ schrieb, machte ich die

45 jap.: Baso und Rinzaï, Tōzan und Jōshū.

folgenden einführenden Bemerkungen⁴⁶:

Dies sind Geschichten aus einer Zeit, als es weder „*ビン*“⁴⁷ noch ZEN gab – dies sind einfache Geschichten aus dem Mittelalter des klassischen China. Die Zeit: das neunte Jahrhundert. Die Bühne: die große, grüne und hügelige Region nördlich und südlich des Yangtse-Flusses. „Zen-Klöster“ und „die Zen-Schule“ gab es noch nicht und auch keine Trennung zwischen Kōan und Zazen. Die Menschen bebauten die Erde und aßen, folgten dem WEG und begaben sich auf Pilgerschaft, stellten Fragen und erhielten Antworten. Jede Person lebte Zen auf seine oder ihre Weise, und nichtprofessionelle Buddhas waren hier und dort verborgen. Es gab keinen Grund für irgendeine dritte Person, das alles zusammenzupacken, und keine Zeit, groß über den Nutzen zu predigen. Die eigene innere Verwirklichung, bestätigt durch das eigene Bewußtsein, das war alles.

Wenn ich meine Worte jetzt wieder lese, so habe ich nichts hinzuzufügen. Aber erlauben Sie mir Ihnen in der verbleibenden Zeit einige Eindrücke von Vergleichen entsprechender Passagen zwischen dem *Zutangji* und anderen Texten, die starke Spuren editorischer Einflüsse aufweisen, vorzuführen. Man gewinnt ein tieferes Verständnis vom Wert des *Zutangji*, wenn man mit Hilfe meiner Konkordanz solche Differenzen Zeichen für Zeichen und Satz für Satz verfolgt.

Schauen wir uns eine Episode mit Linji (jap. Rinzai) und Puhua (jap. Fuke)⁴⁸ an. Sie waren beide zu ihrer Zeit krasse Außenseiter und wurden beide schließlich mit einer dicken Schicht zusätzlichen Makeups zu verehrten Gründern von Zen-Schulen. Mit einer kleinen Übertreibung könnte man sagen, daß alle Menschen im *Zutangji* Außenseiter waren. Sogar der Ausdruck „Bergmönch“, mit dem sie sich üblicherweise anstelle des Pronomens „ich“ auf sich selbst bezogen, bedeutete einen Mönch, der keine Vorstellungen von den Angelegenheiten der Welt hatte, also einen Außenseiter oder Tramp.

Linjis Predigt im Faszikel 19 des *Zutangji* (952) beginnt mit den folgenden Sätzen:

„Laßt diesen Bergmönch euch klar sagen: In diesem eurem Körper, zusammengesetzt aus den fünf Elementen, gibt es eine Person ohne Rang. Dies ist vollkommen offensichtlich und es gibt dort nicht die kleinste Distanz oder Trennung. Warum erkennt Ihr ihn nicht?“⁴⁹

Später wurde aus diesem Text der berühmteste Abschnitt der *Aufzeichnungen von Linji*,

46 Seizan Yanagida, *Junzen no jidai : Sodōshū monogatari* 純禪の時代 : 祖堂集ものがたり. Zenbunka kenkyūjo 禅文化研究所, 1983.

47 *ビン* = sen, in Katakana, *ぜん* = sen, in Hiragana [Anm. d. dt. Übers.].

48 Puhua 普化 (jap. Fuke). Ein Chan-Meister der während der Tang-Dynastie, der zum Modell des „verrückten Mönchs“ wurde.

49 *Zutangji* 祖堂集 5.98.13 – 5.99.1.

aber der Kontext wandelte sich beträchtlich⁵⁰. Das *Chuandenglu* (1004) stellt dies Ereignis im zwölften und achtundzwanzigsten Kapitel wieder anders dar, und die Song-, Yuan- und Ming-Ausgaben zeigen erneut wichtige Unterschiede. Die Version im *Zongjinglu*⁵¹ (961) unterscheidet sich wiederum davon.

Wenn man all diese Versionen miteinander vergleicht, dann zeigt sich, daß die Version im *Zutangji* die älteste ist. Dieser Mann, der sich selbst einen „Bergmönch“ nennt weist darauf hin, wo der „wahre Mensch ohne Rang“ ist. Es gibt nun eine lange Kommentar-Tradition über diesen „wahren Mensch ohne Rang“. D.T. Suzuki nannte ihn MENSCH, und wir hatten hitzige Diskussionen bei Frau Sasaki, ob wir das Wort „Mensch“ mit einem großen oder kleinen M schreiben sollten⁵². In meinem augenblicklichen Kontext ist dieser wahre Mensch der Außenseiter – oder Shinrans „böser Mensch, der der geeignete Empfänger von Amidas Gnade⁵³ ist“, oder in Vimalakīrtis Worten „der Lotus im Schlamm“, im Schlamm des Körpers, der aus den fünf Elementen zusammengesetzt ist. In jedem Fall handelt es sich um etwas Nonkonformistisches und um etwas jenseits jeder Art von Meinung oder Glauben, um etwas konkretes, das Erlösung ausstrahlt. Der Ausdruck „rote Masse von Fleisch“ taucht im *Zutangji* nicht auf, und man sollte anmerken, daß dort der Austausch mit einem Mönch, der dieser Aussage von Linji folgt, ebenfalls sehr verschieden von den allgemein bekannten Versionen ist.

Prof. Iriya Yoshitaka hat uns kürzlich auf die Tatsache hingewiesen, daß Meister Xuansha⁵⁴, der einige Jahre nach Linji lebte, die oben zitierte Aussage von Linji kritisiert hat. Bereits in der Biographie von Xuansha im *Chuandenglu* findet sich der Ausdruck „der Meister des Körpers, der aus den fünf Elementen besteht, die strahlende und subtile Weisheit des Herz-Geistes“ - aber dies wird nicht Linji zugeschrieben, sondern „irgend-einem Meister“. Xuansha kritisiert dies, indem er sagt, dies bedeute ja den Räuber als das eigene Kind anzuerkennen; d.h. gerade dieser „Meister des Körpers“ ist die Ursache von Leben und Tod⁵⁵. Lassen wir jetzt einmal beiseite, ob diese Kritik den entscheidenden Punkt trifft oder nicht, so stellen wir doch fest, daß das *Zutangji* die beste Quelle in

50 Der „entsprechende“ berühmte Abschnitt in den *Aufzeichnungen von Linji* liest sich folgendermaßen: „Der Meister nahm Platz auf dem hohen Sitz in der Halle. Er sagte: 'In eurer Masse aus rotem Fleisch gibt es einen wahren Menschen ohne Rang, der immer aus dem Gesicht eines jeden von euch ein und aus geht. Jene von euch, die ihm noch nicht begegnet sind, schaut, schaut!' Da kam ein Mönch nach vorne und fragte: 'Was hat es mit dem wahren Menschen ohne Rang auf sich?' Der Meister kam von seinem Sitz herunter, packte den Mönch und schrie: 'Sprich, sprich!' Der Mönch zögerte. Der Meister stieß ihn weg und sagte: 'Der wahre Mensch ohne Rang – was für Scheißabwischstock ist er doch!' Dann kehrte er zu seinem Raum zurück.“ (*Taishō* Bd. 47, 496c 10-14, Übers. Sasaki, S. 3. Auf der Grundlage neuerer Forschungen sollte der „Scheißabwischstock“ durch „ein Stück trockene Scheiße“ ersetzt werden). Vergleiche Demiévielle, *Lin-tsi*, S. 31.

51 *Zongjinglu* 宗鏡錄 *Taishō* Bd. 48, Nr. 2016 (siehe Fußnote 3).

52 'man' oder 'Man' im Englischen [Anm. d. dt. Übers.].

53 *Akunin shōki* 悪人正機.

54 Xuansha Shibeī 玄沙師備 (jap., Gensha Shibi), 835-908.

55 Mit anderen Worten, dieser „Meister“ ist das Problem und nicht die Lösung.

Bezug auf Meister Linji ist, der die Übenden vor sich mit Blicken durchbohrt, und um sein ungeschminktes und unretochiertes Gesicht zu betrachten. Was nun Xuansha betrifft: dieser nannte sich nicht „Bergmönch“, sondern „der dritten Sohn der Familie Xie im Fischerboot“⁵⁶.

Ein weiteres Beispiel: die Linji Biographie im *Zutangji* erwähnt einen alten Bericht der Begegnung von Rinzai mit Dayu 大愚 (Großer Narr)⁵⁷. Diese Episode erscheint auch in den *Aufzeichnungen von Linji*, aber im *Zutangji*⁵⁸ wird sie als eine Erinnerung von Huangbo, Linjis Lehrer dargestellt. Dort heißt es, Linji habe Huangbo befragt und sei danach unmittelbar aufgebrochen, um Dayu zu sehen. In Texten nach dem *Chuandenglu* wird die Rolle des Hauptmönchs in Huangbos Kloster betont⁵⁹; dies scheint eine spätere Ergänzung zu sein. Der ursprüngliche Bericht über Linjis Leben findet sich im *Zutangji*⁶⁰. Dayu und Huangbo studierten zusammen unter Mazu Daoyi⁶¹, wobei Dayu direkt zu diesem Meister gegangen war, ohne zunächst Baizhang⁶² zu besuchen. Aber lassen wir solche historischen Details einmal beiseite: die „Zen-Schule“, die mit Mazu begann wurde dann von Linji verkörpert, und bildete so eine der ursprünglichen Quellen des Zen.

Bald nach dem Krieg veröffentlichte Rikugawa Taiun 陸川堆雲 seine „Studien zu Linji und den *Aufzeichnungen von Linji*“⁶³ und bemerkte darin erstmals, daß das *Zutangji* die ursprünglichste Quelle war. Dieses Buch war auch der Grund, weshalb Demiéville sagte, er wünsche sich so dringlich eine Kopie des *Zutangji*, daß er sogar bereit wäre, eine solche zu stehlen. Der Wert des *Zutangji* für die Forschung erhielt seine erste Bestätigung im Zusammenhang mit den Untersuchungen über Linji. Das Werk enthält eine Reihe interessanter Informationen, wie z.B. das Todesjahr von Linji, den Namen seines Stüpa, die Erwähnung eines Textes, den das *Zutangji* „Einzelne Aufzeichnungen“ nennt und bei dem es sich um die ursprünglichen *Aufzeichnungen von Linji* handelt, u.s.w. Aber jetzt will ich mein Augenmerk weg von Linji und hin zu Puhua richten.

Im siebzehnten Faszikel des *Zutangji* gibt es einen Abschnitt über Puhua. Puhua war ein

56 Xie 謝 wurde als Xuanshas Familienname gebraucht und Sanlung 三郎 ist die Bezeichnung für den dritten Sohn. Der „dritte Sohn der Familie Xie“ wird auch für jemanden benutzt, der weder lesen noch rechnen kann.

57 Dies ist jener Meister, zu dem der junge Linji von seinem Lehrer Huangbo geschickt wurde, und unter dem er erwachte.

58 Siehe Ruth Fuller Sasaki, *The Record of Linji*. Kyōto: Zenbunka kenkyūjo, 1975, S. 50-52. Man vergleiche Demiéville, *Lin-tsi*, S. 207.

59 Es heißt, dieser Hauptmönch sei Muzhou Daoming 睦州道明 gewesen, der auch als Lehrer von Yunmen Wenyan 雲門文偃 (864-949) bekannt wurde.

60 Paul Demiéville hat die *Zutangji* Biographien von Huangbo und seinem Schüler Linji in einem exzellenten Artikel übersetzt, der auch zusätzliche Informationen über das *Zutangji* liefert: „Le recueil de la salle des patriarches (*Tsou-t'ang tsi*)“. *T'oung-pao* Bd. 56 (1970), S. 262-286.

61 Mazu Daoyi 馬祖道一 (jap. Baso Dōitsu), 709-788.

62 Baizhang Huaihai 百丈懷海 (jap. Hyakujō Ekai), 749-814.

63 Kikyūya shoten 喜久屋書店, Tōkyō, 1951.

Zeitgenosse von Linji und demonstrierte das Leben eines „Bergmönch“ in der Gegend von Zhenzhou 鎮州, der Stadt von Linjis Tempel. Dagegen könnte man Linji einen „Feldmönch“ oder „Stadtmönch“ nennen. Im *Zutangji* findet sich die folgende Episode über ihn:

Der Meister [Puhua] pflegte sich bei Sonnenuntergang zwischen den Gräbern schlafen zu legen und am Morgen ging er in die Stadt. Er läutete eine kleine Glocke und rief: „Komme ich in der Helle, so treffe ich, komme ich in der Dunkelheit, so treffe ich auch.“

Als er dies hörte, beauftragte Linji seinen Aufwärter Puhua zu suchen. Der Aufwärter tat dies und fragte Puhua: „Und was, wenn es weder hell noch dunkel ist?“ Puhua antwortete: „Morgen gibt es ein Fest im Kloster des Großen Mitgeföhls.“ Als der Aufwärter zurückkam und Linji dies berichtete, war Linji erfreut und sagte: „Wie kann ich ihm begegnen?“ Nicht lange danach kam Puhua von sich aus, um Linji zu sehen. Linji war übergelücklich, bestellte ein Essen und beide setzten sich nieder und aßen. Puhua nahm die Nahrung von dem niedriger stehenden Tablett und aß alles auf. Linji sagte: „Du frißt ja wie ein Esel!“ Puhua stand von seinem Stuhl auf, begab sich mit beiden Händen auf den Boden und imitierte den Schrei eines Esels. Linji war sprachlos. Dann sagte Puhua: „Linji, armes Ding, du hast ja nur ein Auge!“⁶⁴

Das Kloster des Großen Mitgeföhls ist der Name eines alten Tempels in Zhenzhou, dessen Hauptbildnis dasjenige von Guanyin war, und wo vermutlich zu gewissen festen Tagen Essen an die Armen ausgegeben wurde. Während sie auf diesen Tag warteten litten die Menschen an Hunger, und Puhua war einer von ihnen.

Könnte es sein, daß die mysteriösen Worte, die Puhua an gewöhnlichen Tagen sang, wenn er in die Stadt ging, in einer Verbindung zu Nahrung standen? Tatsächlich wird das Zeichen für „treffen“ 打 auch in einem Nahrungskontext als „zubereiten“ von Nahrung 打飯 verwendet. In jedem Fall dreht sich diese Geschichte im *Zutangji* um Nahrung. Nahrung war so schwer zu erhalten, daß dies sogar zu einem Thema des Zen wurde. Erst einige Zeit später wurde der Zen-Buddhismus zu einem Gesprächsgegenstand der Spezialisten und die Thematik entfernte sich vom täglichen Leben. Zen kann sogar als eine heftige Reaktion gegen eine solche Tendenz gesehen werden – und das *Zutangji* ist deren Aufzeichnung.

Tatsächlich war Linji selbst in Gefahr, ein Opfer dieses Trends zu werden. Puhua nannte Linji ein „armes Ding“, das „nur ein Auge hat“⁶⁵, da er sprachlos war, als er mit Puhua dem Esel konfrontiert wurde. Das ist eine großartige Anekdote.

„Nur ein Auge haben“ 只具一隻眼 ist etwas anderes als „das eine Auge haben“ 却具一

64 *Zutangji* 祖堂集 5.15.9-5.16.3.

65 *Baizhang guanglu* 百丈廣錄, *Dainihon zokuzōkyō* Bd. 118: 86a12.

隻眼;⁶⁶ letzteres würde bedeuten, daß er ein spezielles Auge hätte, verschieden von den gewöhnlichen Augen, und würde ein Kompliment darstellen. Aber „nur ein Auge haben“ ist definitiv kein Kompliment. Auch in den *Umfassenden Aufzeichnungen von Baizhang* finden wir den Satz „Worte von jemandem mit einem Auge“, und dies ist nicht als Kompliment gedacht. „Ein Auge“ in der *Zutangji* Geschichte ist Puhuas Rückmeldung dafür, daß Linji ihn mit einem Esel vergleicht. Aber als Puhua mit seinen Händen zu Boden ging und wie ein Esel schrie war Linji sprachlos. Er war kein gleichwertiger Gegner für diesen Esel.

Der Puhua Abschnitt in *Jingde chuandenglü* behandelt ebenfalls diese Geschichte, und wie üblich ist er unterschiedlich in den Song-, Yuan- und Ming-Versionen. In diesen Versionen sehen wir das Gefühl für die Gegenwart schrittweise verschwinden. Und das Gewicht der Erzählung verlagert sich auf „das eine Auge haben“: Linji wird heiliggesprochen. Die aktuelle Version der *Aufzeichnungen von Linji* zeigt das Endprodukt dieses Korruptionsprozesses.⁶⁷

Puhua ging also mit Händen und Füßen zu Boden und schrie wie ein Esel. Aber was schrie nun Puhua der Esel?

Seit den Tagen, in denen ich die *Aufzeichnungen von Linji* übersetzt habe, war das Hauptproblem der Übersetzung dieser Geschichte, wie das Schreien wiederzugeben sei. Ich konnte nicht ablassen davon mich zu fragen, wie chinesische Esel in den Tagen von

66 只 = nur, 卻 (trad.) = 却 (simpl.) = jedoch [Anm. d. dt. Übers.].

67 Es gibt zwei verwandte Geschichten in den *Aufzeichnungen von Linji*. Die erste findet sich in *Taishō* Bd. 47: 503b17-19. Die Sasaki Übersetzung (Kyōto: Zenbunka kenkyūjo, 1975, S. 42), die mit Demiéville, *Lin-tsi*, S. 180-182, verglichen werden sollte, gibt diese Geschichten folgendermaßen wieder:

Eines Tages aß P'u-hua rohes Gemüse vor der Mönchshalle.

Der Meister sah ihn und sagte: „Wie ein Esel!“

„I-Aah, I-Aah!“ schrie P'u-hua.

„Du Dieb!“ sagte der Meister.

„Dieb, Dieb!“ schrie P'u-hua, und ging fort.

Die zweite Geschichte (T. 47: 503b20-24) ist die Folgende:

P'u-hua ging immer durch die Straßen, läutete eine kleine Glocke und rief:

„Kommt es als Helle, schlage ich die Helle;

kommt es als Dunkelheit, schlage ich die Dunkelheit;

kommt es aus den vier Himmelsgegenden und den acht Richtungen,

schlage ich wie ein Wirbelwind;

kommt es aus dem leeren Himmel, dann schlage ich wie ein Dreschflegel zu.“

Der Meister trug seinem Aufwärter auf hinauszugehen und in jenem Augenblick, in dem P'u-hua diese Worte sagte, sich ihn zu greifen und zu fragen: „Und wenn das Kommen überhaupt nicht so ist, was dann?“ [Der Aufwärter ging los und tat dies.]

P'u-hua stieß ihn zurück und sagte: „Morgen gibt es ein Fest in Ta-pei-yüan.“

Der Aufwärter ging zurück und erzählte dies dem Meister. Der Meister sagte: „Ich habe mich schon immer über diesen Burschen gewundert.“

Puhua und Linji geschrien haben. Als ich soviel Material aus West und Ost und Vergangenheit und Gegenwart gesammelt hatte, als mir möglich war, und dann kluge Freunde zu dieser Geschichte befragte war ich erstaunt, wie wenige Menschen doch tatsächlich schon einmal einen Esel hatten schreien hören. Aber tatsächlich war dies nicht das einzige Problem dem wir bei der Übersetzung der *Aufzeichnungen von Linji* ins Englische begegneten.

„'Heehaw, heehaw!' brüllte P'u-hua“: auf diese Weise gibt Ruth Sasaki's Übersetzung das Schreien wieder, ein Ergebnis wiederholter Diskussionen. Dieses „heehaw, heehaw“ ist ja tatsächlich im Englischen ausgezeichnet, aber im Chinesischen und Japanischen gibt es keine onomatopoetische Wiedergabemöglichkeit eines Eselschreis. Diese Onomatopoesie ist im Englischen sinngetreu zum ursprünglichen chinesischen Text. Sinntreue zum ursprünglichen Text ist nicht einfach eine Angelegenheit der wörtlichen Übertragung, sondern nicht mehr und nicht weniger als das vollständige Wiedergeben dessen in der Übersetzung, was der ursprüngliche Autor sagen wollte. Im *Zutangji* gibt es einen identischen Abschnitt mit einem schreienden Esel. Das ist in Ordnung; aber immer, wenn die Texte sich unterscheiden, dann liegt hier ein Problem verborgen und man muß in jedem Fall eine unterschiedliche Antwort finden.

Dies ist es, was das Lesen der *Aufzeichnungen von Linji* und des *Zutangji* wirklich bedeutet: wir nehmen unser jetziges Leben, erlangen einen Geschmack dieser Texte, indem wir sie wirklich erfahren, und dann erzeugen wir den aktuellen Text. So habe ich in meinem Vorwort zu den *Erzählungen aus dem Zutangji* geschrieben: „Die eigene innere Verwirklichung, gebilligt durch das eigene Bewußtsein“. Dies faßt auch die Antwort auf die Frage zusammen, wie meine Konkordanz des *Zutangji* in Zukunft genutzt werden wird.