

Meister Bankei

Die Zen-Lehre vom Ungeborenen

Leben und Lehre
des großen japanischen Zen-Meisters
Bankei Eitaku (1622–1693)

Aus den japanischen Quellen
herausgegeben von Norman Waddell

無生學堂

他
如
無
生
學
堂



Otto Wilhelm Barth Verlag

Bankei Eitaku (1622-1693) ist einer der populärsten und berühmtesten Zen-Meister Japans. Die Kraft seines Geistes, verbunden mit der Gabe, die Wahrheit des Zen in der Sprache des Volkes auf einfache, für jedermann begreifliche Weise darzulegen, trug im 17. Jahrhundert entscheidend zu einer Neubelebung des im Niedergang begriffenen Zen-Buddhismus bei.

Meister Bankei selbst faßte den Kern seiner Lehre mit folgenden Worten zusammen: „Was ich euch in meinen Unterweisungen darlege, ist der ungeborene Geist der erleuchtenden Weisheit – sonst nichts. Allen Menschen ist dieser Geist eingeboren, doch sie wissen es nicht.“

Bankeis einfache und direkte Weise, die grundlegenden existentiellen Fragen des Menschen auf-

Fortsetzung hintere Klappe



Meister Bankei · Die Zen-Lehre vom Ungeborenen

G.W. 2. 87

Meister Bankei

Die Zen-Lehre vom Ungeborenen

Leben und Lehre des
großen japanischen Zen-Meisters
Bankei Eitaku (1622-1693)

Aus den japanischen Quellen
herausgegeben von
Norman Waddell

Otto Wilhelm Barth Verlag



1988.3995
(b 4060)

1. Auflage 1988
Einzig berechnigte Übersetzung
aus dem Englischen von Jochen Eggert.
Titel der Originalausgabe: "The Unborn".
Copyright © 1984 by Norman Waddell.
Gesamtdeutsche Rechte beim Scherz Verlag.
Bern, München, Wien, für den Otto Wilhelm Barth Verlag.
Alle Rechte der Verbreitung, auch durch Funk, Fernsehen,
fotomechanische Wiedergabe, Tonträger jeder Art sowie
auszugsweisen Nachdruck, sind vorbehalten.

Inhalt

Vorwort	7
Zur Einführung: Das Leben des Zen-Meisters Bankei	11
Erster Teil: Meister Bankeis Dharma-Worte	35
Die Darlegungen im Kloster Ryūmon-ji	37
Die Darlegungen im Kloster Hōshin-ji	89
Zweiter Teil: Meister Bankeis Zen-Dialoge	125
Dank	165
Anmerkungen	167
Bibliographie der zitierten Werke	201

Vorwort

Zen gelangte zur Zeit der Südlichen Sung-Dynastie von China nach Japan. Dōgen Zenji (1200–1253) begann damit, das Sōtō-Zen (Sōtō ist die japanische Lesart des chinesischen Ts'ao-tung) zu verbreiten, das im Grunde sein eigenständiges japanisches Zen war und sich in engem Zusammenhang mit seinem Hauptwerk, dem *Shōbōgenzō*, entwickelte. Auch das Rinzai-Zen gelangte im dreizehnten Jahrhundert nach Japan und mit ihm das System und die Überlieferungen der südlichen Lin-chi (Rinzai-)Schule. In dieser Linie entwickelte sich jedoch nur sehr wenig an eigenständig japanischem Zen. Später, in der Tokugawa-Zeit (1603–1867), begegnet uns im Kōan-Zen Meister Hakuin (1686–1769) eine neue Entwicklung in den Methoden und Techniken der Zen-Schulung, und wir erkennen sogar eine Art Systematisierung des Zen-Denkens. Kurz vor dieser Zeit jedoch wirkte Bankei. Sein «Zen des Ungeborenen» stellt den ersten wirklichen Neubeginn seit der Zeit des Patriarchen Bodhidharma dar. In der Tat können nur sehr wenige neue Ansätze sich an schöpferischer Kraft mit diesem Zen des Ungeborenen messen. Bankei darf als einer der größten Meister betrachtet werden, die Japan je hervorbrachte. (Daisetz T. Suzuki: *Studies in the History of Zen Thought. Bankei Zen.*)

Der japanische Zen-Meister Bankei Eitaku (auch Bankei Yōtaku, 1622–1693) hinterließ keine schriftliche Exposition

seiner Zen-Lehre, ja er gab sogar strikte Anweisung, daß auch niemand sonst sie aufzeichnen sollte: Dennoch wurde einiges niedergeschrieben, denn Bankeis Anhänger ertrugen den Gedanken nicht, daß die Worte und Taten des Meisters «den Sperlingen zum Spielen überlassen» blieben, wie einer von ihnen sagte. Gewiß ging weit mehr verloren, als sie aufschreiben konnten, doch was sie für uns bewahrt haben, kann uns nur mit Dankbarkeit erfüllen, denn wir hätten sonst keine Möglichkeit, etwas über Bankeis Zen des Ungeborenen zu erfahren.

Dieses Buch über Meister Bankeis Leben und Lehre beginnt mit einer Einführung, die seinen Werdegang nachzeichnet. Sie beruht auf Material, das seine Schüler sammelten, aber auch auf eigenen Aussagen, die er im Verlauf seiner Darlegungen machte. Schon als religiöse Biographie dürfte diese Darstellung interessant sein, doch sie wird den Leser auch mit dem Hintergrund für Bankeis einzigartige Form der Zen-Schulung vertraut machen.

Der größte Teil des Buches besteht aus Übersetzungen aus den Aufzeichnungen von Meister Bankeis Worten und Taten. Bankei ist vor allem bekannt für seine im Gesprächston gehaltenen Darlegungen oder Unterweisungen, die er seinen in großer Zahl aus allen Teilen des Landes herbeiströmenden Schülern gab. Unermüdlich sprach er zu ihnen in jenem schlichten Alltagsjapanisch, das die Sprache des einfachen Mannes war. Seine Darlegungen waren im besten Sinne des Wortes populär. Noch nie war Zen den einfachen Menschen auf so lockere und doch alles andere als oberflächliche Weise nahegebracht worden. Diese umgangssprachlichen Darlegungen geben wir hier praktisch in ihrer Gesamtheit wieder. Ihnen folgt eine Auswahl aus Unterredungen Bankeis mit Laien, Mönchen und Priestern, die ihn aufsuchten. Hier erleben wir ihn im «Wortgefecht» des Zen-Dialogs, wie er Lesern der Zen-Literatur vertraut ist. Insgesamt machen die Übersetzungen der Darlegungen und Dialoge die Grundlage

deutlich, auf der Bankeis Lehre des Ungeborenen ruht, und wir gewinnen ein umfassendes Bild von seiner besonderen Art des Zen – eines Zen, das in seiner inspirierenden Kraft, seiner äußersten Schlichtheit, seiner naht- und lückenlosen Ganzheit wohl am ehesten an die großen chinesischen Meister der T'ang-Dynastie gemahnt, jener Zeit, in der Zen seine Hochblüte erlebte.

Das gegenwärtig starke Interesse an Bankei und seiner Lehre geht zum größten Teil auf das Wirken des verstorbenen Daisetz T. Suzuki zurück. In einer ganzen Reihe von Veröffentlichungen arbeitete er in den frühen vierziger Jahren zum ersten Mal die wahre Bedeutung von Bankeis Zen heraus und ließ ihn nach zweieinhalb Jahrhunderten fast vollkommener Vernachlässigung den Platz in der Geschichte des Zen einnehmen, der ihm gebührt. Unter allem, was seither veröffentlicht wurde, bleibt Suzuki Bankeis bester Interpret. Seine Arbeiten über das Zen des Ungeborenen sind, neben ganz wenigen anderen, die einzigen, die Bankeis schlichtem und doch so tiefgründigem Zen gerecht werden. Ein jeder, der Bankei studiert, steht tief in der Schuld dieses großen Gelehrten und Lehrers.

Norman Waddell

Zur Einführung

Bankei Eitaku wurde im Jahre 1622, am achten Tag des dritten Monats, in Hamada geboren, einem kleinen Dorf an der Küste der Japanischen Inlandsee in der Provinz Harima, der heutigen östlichen Hyōgo-Präfektur.¹ Sein Vater, Suga (oder Sugawara) Dōsetsu, stammte von der Insel Shikoku, wo seine Vorfahren dem regierenden Awa-Klan seit Generationen als Ärzte im Samurai-Rang gedient hatten.² Aus Gründen, die wir nicht kennen, legte Dōsetsu dieses Amt nieder und überquerte als Rōnin, als Samurai ohne Meister, die Inlandsee, um in der Provinz Bitchū zu landen. Dort heiratete er ein Fräulein Noguchi, wechselte noch zweimal den Wohnsitz und ließ sich schließlich in Hamada nieder, wo er sich seinen Lebensunterhalt vermutlich durch die Ausübung der Medizin verdiente. Bankei war eines von neun Kindern des Paares, der vierte von fünf Söhnen. Sein Kindheitsname, Muchi, ließe sich näherungsweise mit «Bleib nicht zurück!» übersetzen. Als Bankei zehn Jahre alt war, starb sein Vater, und die Aufgabe, ihn und die anderen Kinder zu erziehen, fiel nun der Mutter und Masayasu, dem ältesten Sohn, zu, der die Familientradition fortsetzte und chinesische Medizin praktizierte.

Aus den Aufzeichnungen über Bankeis Leben geht hervor, daß er ein intelligentes und hochsensibles Kind war, dabei aber auch unfolgsam und sehr willensstark.

Seine Mutter erzählte ihm später einmal, daß er bereits im Alter von zwei oder drei Jahren einen heftigen Abscheu gegenüber dem Tod gezeigt habe. Man hatte bald herausgefunden

den, daß man nur über den Tod zu sprechen oder sich totzustellen brauchte, um etwa seinem Schreien Einhalt zu gebieten. Auch später, als er sich dann als Rädelsführer bei allen Bubenstreichen in der Nachbarschaft hervortat, war dies immer noch das probateste Mittel, ihn zur Raison zu bringen.

Jedes Jahr am fünften Tag des fünften Monats, dem Tag des Knabenfestes, fand unter den Jungen des Dorfes ein Wettbewerb im Steinewerfen statt; sie bildeten zwei Parteien, die sich an den Ufern eines Flusses einander gegenüber aufstellten und mit kleinen Steinen bewarfen. Dieser Brauch aus der Heian-Zeit, der die Tugenden der Männlichkeit in den Knaben wecken sollte, hatte hier schon eine über fünfhundertjährige Tradition. Wie wir hören, gewann bei diesem Wettstreit stets unweigerlich die Seite, auf der Bankei war, denn er wich niemals zurück, mochten die Steine auch noch so heftig auf ihn herunterprasseln.

Im Alter von elf Jahren, kaum ein Jahr nach dem Tod seines Vaters, schickte man ihn auf die Dorfschule, wo er sich von Anfang an sehr lernbegierig zeigte. Mit dem Schriftkunst-Unterricht, der nach den eigentlichen Schulstunden in einem Tempel im Nachbardorf stattfand, war es allerdings ganz anders. Gegen diese Art der Beschäftigung empfand er einen tiefen Widerwillen. Um dem langweiligen Einerlei des eintönig wiederholten Abschreibens chinesischer Schriftzeichen aus der Vorlage des Lehrers zu entgehen, gewöhnte Bankei sich an, schon lange vor dem Ende der Stunde nach Hause zu gehen. Masayasu nahm den kleinen Bruder deswegen zwar des öfteren ins Gebet, aber seine Schelte scheint wenig genützt zu haben. Auf dem Heimweg mußte Bankei ein Fließchen überqueren. Sein Bruder trug dem Fährmann auf, ihn nicht ins Boot zu lassen, wenn er zu früh des Weges kam. Doch so leicht war Bankei nicht abzuschrecken. «Der Erdboden muß unter dem Wasser weitergehen», sagte er sich und stapfte einfach weiter, bis er völlig außer Atem das andere Ufer erreichte.

Bankei dachte an Selbstmord, um weiteren Zusammenstößen mit seinem Bruder aus dem Weg zu gehen. Er hatte gehört, der Verzehr von Giftspinnen sei tödlich, und so aß er eine Handvoll solcher Spinnen und schloß sich in einem kleinen buddhistischen Schrein ein, um das Ende zu erwarten. Nach vielen Stunden gestand er sich den Fehlschlag ein und ging wieder nach Hause.

Auf der Dorfschule bestand der Unterricht wie überall zu jener Zeit überwiegend aus der Rezitation Konfuzianischer Texte, immer aufs neue wiederholt, bis sie ganz von selbst von den Lippen kamen. Einmal befaßte die Klasse sich mit der «Großen Lehre», einem der Vier Bücher des Konfuzianismus.³ Als der Lehrer an die zentrale Stelle kam: «Der Weg der Großen Lehre besteht in der Klärung der strahlenden Tugend», unterbrach Bankei ihn mit der Frage: «Was ist strahlende Tugend?» Der Lehrer trug ihm die Erläuterungen vor, die sich in den traditionellen Kommentaren dazu fanden: «Die eingeborene Natur des Guten in jedem Menschen.»

Auf die Frage, was denn die eingeborene Natur des Menschen sei, erhielt Bankei die Antwort: «Sein Grund-Wesen.»

«Und was ist das?» beharrte er.

«Die unübertreffliche Wahrheit des Himmels», erwiderte der Lehrer.

Keine dieser Antworten befriedigte Bankei. Da bedurfte es einer tiefergehenden Erklärung. Er wollte wissen, was «strahlende Tugend» im Raum seiner eigenen tatsächlichen Erfahrung bedeutete. Seine Frage markiert das Erwachen eines tiefen Zweifels, vorbereitet vermutlich durch den Tod des Vaters kurz zuvor. Bankei selbst bezeichnete diesen kritischen Punkt sechzig Jahre später als den Beginn seiner Suche nach dem Buddha-Geist. Jedenfalls wurde sein Fragen nach der strahlenden Tugend bald zu einer verzehrenden Leidenschaft. Von unstillbaren Zweifeln getrieben, kaum noch eines anderen Gedankens fähig, machte Bankei sich auf

die Suche nach einer Antwort, und die sollte vierzehn Jahre auf sich warten lassen.

Anfangs nahm er jede sich bietende Gelegenheit wahr. Eine Gruppe von konfuzianistischen Gelehrten, die er immer wieder mit Fragen bedrängte, auf die sie keine Antwort geben konnten, riet ihm, es einmal mit Zen-Priestern zu versuchen, denn «die kennen sich mit solchen verzwickten Problemen aus». In der näheren Umgebung gab es keine Zen-Tempel, und so konnte er diesem Rat nicht folgen. So mußte er also weiterhin Konfuzianisten und buddhistische Priester anderer Schulen befragen, die er in der Gegend fand. Außerdem versäumte er keine Predigt, keinen Vortrag, keine religiöse Versammlung, von der er erfuhr. Anschließend lief er nach Hause, um seiner Mutter zu erzählen, was er gehört hatte.⁴

Aber all das Forschen führte Bankei nicht zum wahren Begreifen. Nicht einen einzigen Menschen fand er, der ihm wirklich die Richtung hätte weisen können. Zutiefst entmutigt zog er hierhin und dorthin «wie ein verirrtes Lamm, ziellos und allein». Selbst an der Schule verlor er nun alles Interesse, und das erbitterte seinen leidgeprüften Bruder so sehr, daß er zuletzt «endgültig aus dem Hause der Familie verbannt» wurde.

So war er mit elf Jahren nun ganz auf sich allein gestellt. Glücklicherweise erbarmte sich ein guter Freund der Familie seiner und bot ihm eine kleine Hütte in den Hügeln hinter seinem Haus an.⁵ Bankei selbst, wenn man den Zeugnissen in diesem Punkt Glauben schenken darf, scheint von dieser Wendung seines Schicksals nicht sonderlich beunruhigt gewesen zu sein. Vielmehr sah er darin offenbar eine willkommene Gelegenheit, sich frei von allen äußeren Ablenkungen ganz seiner Frage zu widmen. Er nahm das Angebot des Nachbarn an, schrieb die Worte Shugyō-an («Übungsklausur») auf ein Holzbrett, das er am Eingang der Hütte aufstellte, und machte sich allen Ernstes an die Ergründung der «strahlenden Tugend».

Die biographischen Aufzeichnungen schweigen sich weitgehend aus über die nächsten Jahre. Einmal scheint Bankei sich eine Zeitlang in einem Tempel der Shin-Schule des Buddhismus in der Gegend aufgehalten zu haben. Hier wird er wohl die Nembutsu-Praxis dieser Schule, die Anrufung des Amida-Buddha, kennengelernt haben. Eine Anspielung in einer seiner Darlegungen – «tagelang im Nembutsu-Samādhi» – bezieht sich vielleicht auf diese Zeit. In seinem fünfzehnten Jahr lebte Bankei für eine Weile in einem Shingon-Tempel, wo er vermutlich in die Theorie und Praxis des esoterischen Buddhismus eingeführt wurde. Der Oberpriester des Tempels, von der Entschlossenheit des Jungen beeindruckt, versuchte Bankei zum Bleiben zu überreden, doch der lehnte ab. «Die Shin- und die Shingon-Schule lagen ihm nicht.»

Im nächsten Jahr, inzwischen war er sechzehn geworden, machte er sich zu Fuß in die zwanzig Meilen entfernte Stadt Akō auf, um das Kloster Zuiō-ji aufzusuchen, das zweiundzwanzig Jahre zuvor für den Inhaber der Pfründe, Umpo Zenjō, erbaut worden war.⁶ Umpo gehörte der Rinzai-Tradition an und stand in einer Linie, die von Daiō und Daitō, den beiden großen Zen-Meistern der Kamakura-Zeit, ausging. Als Bankei ihn im Jahre 1638 aufsuchte, war er siebzig Jahre alt und weithin bekannt als ein strenger Meister, der von seinen Mönchen vollkommene Hingabe an den Weg verlangte. In einer biographischen Notiz, die sich in den Aufzeichnungen über Bankeis Leben und Lehre findet, heißt es: «Nur wenige waren kühn genug, sich in seine Kammer zu wagen, und zumeist ergriffen sie binnen kurzem die Flucht.»

Bankei berichtete Umpo sogleich von seinem Unvermögen, mit der «strahlenden Tugend» ins reine zu kommen. Umpo erwiderte, um dies zu ergründen, müsse er Zazen üben, das Sitzen in Versunkenheit. Es muß an Umpo und dem Zen etwas gewesen sein, das in Bankei einen Widerhall

fand, denn er bat noch bei dieser ersten Begegnung um die Ordination als Mönch. Umpo kam der Bitte dieses so entschlossenen jungen Mannes bereitwillig nach und schor ihm den Kopf. Er gab ihm den Mönchsnamen Eitaku – «Langes Putzen [des Geist-Juwels]». ⁷ Den Namen Bankei, unter dem er bekannt wurde, bekam er, als er Anfang dreißig war und für eine Schulungszeit im Myōshin-ji (Kyōto) als Meister wirkte.

Wir wissen zwar keine Einzelheiten über die Weise, in der Bankei von Umpo unterwiesen wurde, können aber davon ausgehen, daß er in den drei Jahren, die er sich bei diesem Meister aufhielt, einer strengen Schulung unterzogen wurde. Zazen war natürlich der Hauptbestandteil dieser Schulung. Bankei wird sich wohl auch mit Kōan beschäftigt haben, wenn es dafür auch keine eindeutigen Belege gibt und manches darauf hindeutet, daß Umpo weniger Wert auf die Kōan-Schulung legte als seine Zeitgenossen. ⁸

Mit neunzehn Jahren brach Bankei ostwärts zu einer weiten Reise auf, die ihn durch das Gebiet von Kyōto und Ōsaka führte und nach Westen bis auf die Insel Kyūshū. Nach seinem Abschied von Umpo hatte er keinen festen Wohnsitz mehr. Er hielt sich in Tempeln auf, lebte aber meist in roh zurechtgezimmerten Hütten, wenn er nicht gar im Freien übernachtete. Er lebte unter großen Entbehrungen, die er jedoch mit einer mehr als spartanischen Verachtung für Hunger und Wettereinflüsse ertrug. Jahrelang soll er unter Bettlern gelebt haben, zuerst unter der Gojō-Brücke in Kyōto, später beim Tenmangu-Schrein von Ōsaka, wo er nachts nichts weiter als Schilf hatte, um sich zuzudecken. Eine volle Woche saß er, ohne zu essen, beim Matsuno-ō-Schrein im Westteil der Hauptstadt. Sein eigener Bericht gibt einen Eindruck davon, wie er zu jener Zeit lebte, wenn auch der Schüler, dem wir diese Schilderung verdanken, hinzufügt, sie gebe «nur ein Zehntausendstel der tatsächlichen Lebensumstände» wieder.

Ich trieb mich unnachsichtig an, erschöpfte die Kräfte des Geistes und des Körpers. Manchmal übte ich tief in den Bergen an Orten, wo jede Begegnung mit Menschen ausgeschlossen war. Ich bastelte mir aus Papier einfache Schutzdächer, die ich mir überstülpte, um darunter Zazen zu üben. Manchmal baute ich auch kleine Unterstände aus Pappe, und dann saß ich für mich allein in dieser Dunkelheit, übte Zazen, legte mich nie auch nur für einen Augenblick zur Ruhe. So oft ich von einem Meister hörte, der mir vielleicht Anleitung geben konnte, machte ich mich sofort auf den Weg zu ihm. So lebte ich etliche Jahre. Kaum ein Ort im ganzen Land, an dem ich nicht gewesen bin. ⁹

1645, als er Umpo nach vier Jahren wieder aufsuchte, war er dreiundzwanzig Jahre alt und der Lösung seiner Zweifel und der Ungewißheit, die ihn bedrängte, immer noch nicht nähergekommen. In seiner ganzen Niedergeschlagenheit soll er geweint haben, als er Umpo erzählte, daß er auf seiner Wanderschaft nicht einem einzigen Menschen begegnet war, der ihm die Hilfe geben konnte, die er sich wünschte. Umpo erwiderte: «Dies Verlangen nach einem Menschen ist es, was dich von deinem Ziel fernhält.» Damit sagte er Bankei, er werde niemals Erleuchtung erlangen, solange er die Antwort außerhalb seiner selbst suche.

Diese Worte verfehlten offenbar nicht ihre Wirkung. Bankei verließ seinen Meister sogleich wieder, aber diesmal blieb er in der Nähe und baute sich im Gelände nördlich der Festung von Akō eine Einsiedlerklause. Und wie zur Bekräftigung seiner Entschlossenheit, das Ziel ganz aus eigener Kraft zu erreichen, schirmte er sich nun vollständig gegen die Außenwelt ab, indem er sich praktisch einmauerte. Mit noch größerer Verbissenheit als zuvor übte er Tag und Nacht unaufhörlich Zazen, dem Entschluß des Buddha folgend, nicht aufzustehen, bis er die Lösung gefunden hatte.

An Gesäß und Schenkeln bildeten sich Entzündungen und Schwellungen vom ständigen Kontakt mit dem nackten Steinboden. Die Wunden begannen zu eitern. Doch Bankei blieb sitzen. Wochenlang aß er nichts. Er überschüttete sich mit kaltem Wasser, sooft er die «Dämonen des Schlafs» nahen fühlte. Hier eine der zahlreichen Beschreibungen dieses Lebens in der Hütte:

Der Raum, etwa zehn Fuß im Quadrat, glich am ehesten einer Kerkerzelle. Es gab nur eine kleine Öffnung, gerade groß genug, um mit einem Arm hindurchzugelangen. Den Eingang vermauerte er mit Lehm, so daß niemand ihn stören konnte. Zweimal am Tag wurde ihm durch das Loch in der Mauer Speise gereicht. Nach dem Essen reichte er die Schale wieder hinaus. Unten besaß die Mauer einen kleinen Durchbruch, der ihm als Abort diente.¹⁰

Doch die Jahre des Kämpfens hatten ihn derart geschwächt, daß er an Schwindsucht erkrankte.¹¹ In einer berühmt gewordenen Passage aus einer seiner Darlegungen heißt es dazu:

Doch die Jahre der Kasteiung blieben nicht ohne Folgen und führten schließlich zu einer schweren Erkrankung... Meine Krankheit verschlimmerte sich stetig. Ich wurde immer schwächer. Ich spie daumenkuppengroße Klumpen von blutigem Auswurf. Einmal spie ich an die Wand, und die Klümpchen glitten als hellrote Perlen daran herunter... Ich befand mich... in höchst bedenklichem Zustand. Eine ganze Woche lang konnte ich nichts anderes mehr zu mir nehmen als ein wenig dünne Reisbrühe.¹²

Der Arzt, der ihn untersuchte, soll «seinen Medizinlöffel hingeworfen» haben; Bankei war über den Punkt hinaus, wo

solche Mittel noch helfen konnten. Er fand sich damit ab, daß er sterben würde. Doch in diesem allerschwärzesten Augenblick gelangte sein dramatisches Ringen um Erleuchtung ans Ziel:

Dann bemerkte ich eine sonderbare Empfindung in der Kehle. Ich spie gegen die Wand. Eine Masse schwarzen Schleims, groß wie eine Seifennuß, glitt rollend daran herunter... Und dann plötzlich kam es über mich, und ich sah ganz klar, was sich mir bis dahin stets entzogen hatte: *Alle Dinge sind vollkommen gelöst im Ungeborenen.*¹³

Nach vierzehn Jahren unglaublicher Qualen und Strapazen erlebte er den alles entscheidenden Durchbruch, der seine Zweifel verschwinden ließ wie einen Traum. Er spürte, wie ihm augenblicklich neue Kräfte zuströmten. Sein Appetit entwickelte sich auf geradezu wunderbare Weise, und mit ihm besserte sich auch seine Gesundheit.

Kurz darauf, so lesen wir in zwei der biographischen Berichte, wurde Bankei eine weitere Erleuchtungserfahrung zuteil, als er einmal sein Gesicht im nahen Bach abspülte und die Morgenbrise ihm den Duft der Pflaumenblüten zutrug. Einer dieser Berichte setzt die beiden Erfahrungen zueinander in Beziehung:

Den Meister überkam eine tiefe Niedergeschlagenheit, als alle Versuche, den Zweifel zu lösen, der seinen Geist so sehr bedrückte, fehlgeschlagen waren. Zeichen einer schweren Krankheit wurden an ihm sichtbar. Er begann blutigen Auswurf zu husten. Sein Zustand verschlimmerte sich, bis endlich der Tod nahe schien. Da sagte er zu sich: «Ein jeder muß sterben. Das ist es nicht, was mich heunruhigt. Mein großes Leid aber ist, daß ich sterbe, ohne die Große Sache, um die ich all die Jahre seit meiner Kindheit gerungen habe, gelöst zu haben.» Heiße Tränen

traten ihm in die Augen. Es wollte ihm schier die Brust zersprengen. Und in eben diesem Augenblick kam ihm die Erleuchtung; es war wie bei einem Eimer, dem der Boden herausbricht. Sogleich besserte sich seine Gesundheit, doch war er offenbar nicht in der Lage, seiner Erfahrung Ausdruck zu geben. Dann, eines Tages, früh am Morgen, trug die Luft ihm den Duft der Pflaumenblüte zu. Und in diesem Augenblick wurde sein Geist endgültig leergefegt von allem Anhaften und allen Hindernissen. Die Zweifel, die ihn geplagt hatten, waren nicht mehr.¹⁴

Als er wieder kräftig genug war, machte er sich auf zum Zuiō-ji, um Meister Umpo zu berichten, was geschehen war. Umpo war überglücklich. «Das ist das ›Mark von Bodhidharmas Knochen‹. Von jetzt an wird niemand, wo auch immer, dich mehr berühren können», sagte er und bestätigte Bankeis Zen-Begreifen. Er riet ihm jedoch, auch bei anderen Meistern noch Bestätigung für seine Erfahrung zu suchen, und empfahl ihm Gudō Tōshoku, den angesehensten Rinzaimeister jener Zeit.

Bankei, jetzt sechsundzwanzig Jahre alt, machte sich auf den Weg zu Gudōs Kloster, dem Daisen-ji, in der Provinz Mino (der heutigen Gifu-Präfektur), etwa auf halbem Weg zwischen Hamada und Edo. Gudō, dessen Amtspflichten ihn häufig auf Reisen zu anderen Klöstern führten, die ihm unterstanden, hielt sich unglücklicherweise gerade in Edo auf, und so stand Bankei der reiche Erfahrungsschatz dieses hervorragenden Meisters nicht zur Verfügung. Da er aber nun schon einmal da war, versuchte er sein Glück bei anderen Zen-Meistern aus der Gegend. Dabei mußte er jedoch feststellen, daß keiner dieser Meister in der Lage war, ihm die Bestätigung zu geben, um die es ihm ging. Einer dieser Priester, so erzählt er später in einer seiner Darlegungen, gestand ihm sogar ein, was er die Menschen lehre, beruhe nicht auf seiner eigenen Erleuchtung, denn er sei nicht er-

leuchtet; er wiederhole lediglich, was er von seinem Lehrer gelernt und der Zen-Literatur entnommen habe. Er lobte sogar Bankeis Fähigkeit, diesen Mangel an wirklicher Erfahrung zu erkennen.¹⁵

Bankei scheint etwa ein Jahr in kleinen Einsiedlerkläusen in den bewaldeten Hügeln von Mino verbracht zu haben, um sich ganz der Vertiefung seiner Erleuchtung zu widmen. Im Jahre 1650 kehrte er nach Harima zurück, und hier ging er offenbar gründlich mit sich zu Rate, was die Art und Weise seiner künftigen Lehrtätigkeit anging. Er bedachte, wie er selbst sagt, «die natürlichen Fähigkeiten meiner Mitmenschen und die Mittel, mit denen sie auf dem Weg unterwiesen werden könnten», um das, was ihm zuteil geworden war, vermitteln zu können.

Diese Reflexionsphase dauerte noch an, als ihn im Herbst 1651 die Nachricht erreichte, ein chinesischer Meister namens Dōsha Chōgen sei kürzlich aus China gekommen und halte sich in einem Kloster der Hafenstadt Nagasaki im Westen der Insel Kyūshū auf.¹⁶ Umpo legte ihm nahe, nach Nagasaki zu gehen und zu schauen, was dieser Chinese zu bieten hatte. Bankei, immer noch begierig auf Begegnungen mit Menschen, die seine Erleuchtung bestätigen konnten, mußte vermutlich nicht lange gedrängt werden. Sehr bald brach er auf, reiste «per Anhalter» westwärts auf einem der kleinen Handelsschiffe, die die Inlandsee befuhren, und erreichte Nagasaki bereits eine Woche später.¹⁷

Dōsha war dort im sechsten Monat des Jahres 1651 angekommen. Im Herbst hörte Bankei davon, und schon etwa einen Monat darauf finden wir ihn in Nagasaki. Seine erste Begegnung mit dem chinesischen Meister muß im Sōfuku-ji stattgefunden haben, einem weiträumigen Kloster im chinesischen Stil, das im Jahre 1629 auf den Hängen oberhalb des Hafens erbaut worden war.¹⁸

Bei diesem ersten Zusammentreffen bestätigte Dōsha Bankeis Erleuchtung mit den Worten: «Du bist zur Großen

Sache des Ich vorgedrungen.» Dann jedoch fügte er hinzu: «Doch hast du noch zu klären, was jenseits dessen liegt und die Essenz unserer Schule ausmacht.»¹⁹ Bankei, der von Selbstbewußtsein strotzte und zutiefst überzeugt war, er habe Große Erleuchtung erlangt, fand diese Worte unannehmbar. Er lehnte Dōshas Einschätzung zunächst ab und hielt auch mit dieser Ansicht nicht hinterm Berg. In der Aufzeichnung von Dōshas Aussprüchen heißt es, Bankei habe den Meister angeschaut, laut aufgelacht und sich dann ohne Verbeugung brüsk abgewendet, um den Raum zu verlassen. Das Kloster verließ er allerdings nicht, sondern beschloß, noch ein paar Tage zu bleiben, um Dōsha zu beobachten und zu sehen, auf welche Weise er seine Mönche unterwies. Die Vortrefflichkeit dieses Meisters blieb ihm nicht lange verborgen, und so entschloß er sich, seine Schulung im Sōfuku-ji fortzusetzen.

In den folgenden Monaten suchte er Dōsha häufig in dessen Quartier auf, und hier kam es zweifellos zu tiefreichenden Begegnungen mit dem Meister. Dōsha beherrschte das Japanische nicht, und Bankei konnte zwar Chinesisch schreiben und lesen, aber nicht sprechen, und so mußten sie sich durch «Hitsudan», den Austausch von Notizen in chinesischer Schrift, verständigen – «ein Pinsel anstelle des Mundes, Augen anstelle der Ohren». Bankei nahm seinen Platz in der Mönchsversammlung ein und lebte mit den übrigen Schülern in der Mönchshalle. An manche der Gepflogenheiten des Klosters, dessen Regeln denen chinesischer Klöster entsprachen, mochte er sich jedoch nicht halten. Besonders zuwider waren ihm die Sūtra-Rezitationen in chinesischer Sprache. Er nahm einfach nicht daran teil, und als Dōsha ihn deswegen tadeln wollte, erwiderte Bankei, die Japaner besäßen ihre eigenen monastischen Traditionen und Bräuche, und er sehe nicht ein, weshalb er sich umstellen solle. «Ich bin nur aus einem einzigen Grund gekommen», sagte er, «nämlich um die Große Sache zu klären. Wie könnte ich

meine Zeit mit dem Erlernen neuer Rezitationsweisen verschwenden?» Dōsha ließ die Sache auf sich beruhen. Die Nachsicht, die er Bankei gegenüber auch späterhin übte, zeugt gewiß von seiner hohen Qualifikation als Lehrer.

Im darauffolgenden Jahr, am einundzwanzigsten Tag des dritten Monats, machte Bankei eine weitere Erleuchtungserfahrung, als er zwischen den anderen Mönchen im Dunkel der Zen-Halle saß.²⁰ Er verließ die Halle, eilte zu Dōshas Raum, ergriff dort einen Pinsel und schrieb: «Was ist die unübertreffliche Wahrheit des Zen?»

«Wessen Wahrheit?» schrieb Dōsha.

Bankei breitete die Arme aus.

Dōsha nahm erneut den Pinsel auf, doch bevor er etwas schreiben konnte, entriß Bankei ihm den Pinsel und warf ihn auf den Boden. Dann «schwang er die Ärmel und ging hinaus».²¹

Am nächsten Morgen teilte Dōsha dem Aufseher der Mönchshalle mit, daß «Bankei die Große Sache vollendet» habe. Er wies ihn an, Bankei die Stellung eines Mönchsältesten zu geben. Bankei aber lehnte diese Auszeichnung ab. Er behielt seinen alten Platz nahe der Küche bei und verrichtete weiterhin seine früheren Aufgaben – das Küchenfeuer unterhalten und die Mahlzeiten auftragen.

Einige von Dōshas Schülern hatten offenbar von Anfang an etwas gegen Bankei. Den Biographien lassen sich zwar kaum Einzelheiten entnehmen, doch wird dieses Mißvergnügen wohl auch damit zu tun gehabt haben, daß mancher Bankeis eigenwillige Art als mangelnde Achtung gegenüber dem Meister auslegte. Jedenfalls hatte sich kaum herumgesprochen, daß Bankei vom Meister erneut bestätigt worden war, als der unterschwellige Groll sich auch schon in heftigen Eifersuchtsausbrüchen Luft machte. Dōsha merkte sehr bald, was da vorging und rief Bankei heimlich zu sich. Um Zusammenstößen vorzubeugen, bat er seinen Schüler, das Kloster für eine Weile zu verlassen, bis die Wogen sich wieder geglättet hatten.

So ließ Bankei denn das Sōfuku-ji nach gut einem Jahr wieder hinter sich und kehrte in seine Heimatprovinz Harima zurück. Von dort aus zog er weiter nach Yoshino, einer dünnbesiedelten Gegend im Süden der Provinz Yamato (der heutigen Nara-Präfektur). Wegen seiner Unwegsamkeit war das Gebiet schon lange die Lieblingszuflucht der Shugenja, der «Bergasketen» des esoterischen Buddhismus. In dieser bergigen Gegend mit ihren engen Tälern schulte Bankei sich in einer einsamen Hütte weiter und verfaßte einige schlichte Lieder zur Unterweisung der Landbewohner, mit denen er hier gelegentlich Umgang hatte. Diese Lieder sind das früheste Zeugnis von Bankeis Gebrauch des Wortes «das Ungebo-rene».²²

Von hier aus zog Bankei weiter in die Nachbarprovinz Mino, und hier treffen wir ihn im folgenden Jahr, 1653, nach fünf Jahren Abwesenheit wieder im Gyokoryū-an, der kleinen Einsiedelei, wo er sich einst so intensiv um die Vertiefung seiner Erleuchtung bemüht hatte. Die folgende Begebenheit ist interessant, weil sie uns zeigt, wieviel Selbstvertrauen Bankei am Beginn seiner Laufbahn als Meister besaß.

Gegen Ende dieses Jahres, es herrschte der strengste Winter seit Menschengedenken, spürte Bankei ganz deutlich, daß sein alter Meister Umpo schwer erkrankt war. Er machte sich sofort auf den Weg zum Zuiō-ji. Zu der Zeit lebte etwa ein Dutzend Mönche bei ihm in der Einsiedelei, darunter auch ein Mann namens Sen, der ein Hauptschüler des Zen-Meisters Daigu war.²³

Dieser Sen fragte Bankei: «Wie willst du wissen, daß dein Meister krank ist? Er lebt in Akō, viele Tage weit fort.»

«Ich weiß es», sagte Bankei.

«Du Aufschneider!» höhnte Sen. «Aber wenn du gehst, gehe ich mit. Ich möchte Daigu ohnehin einen Besuch abstatten.»

Unterwegs sagte Bankei irgendwann plötzlich: «In Ōsaka ist gerade die Frau eines alten Freundes gestorben.»

«Wichtigtuerei!» sagte Sen.

Da der Weg sie aber ohnehin durch Ōsaka führte, suchten die beiden das Haus von Bankeis Freund auf. Der Mann eilte zur Tür, um sie zu empfangen.

«Vor drei Tagen habe ich meine Frau verloren!» rief er. «Wie seltsam, daß du gerade jetzt kommst. Während ihrer Krankheit war dein Name oft auf ihren Lippen. Wie merkwürdig! Bitte, komm herein und bringe ihr am Altar etwas Räucherwerk dar.»

Bankei wandte sich zu seinem Begleiter um und sagte nur: «Ein Aufschneider, nicht wahr?»

«Wenn ich bei Daigu gewesen bin», stammelte Sen verstört, «werde ich Euch für den Rest meines Lebens als Euer Schüler dienen.»²⁴

Bankei kam nicht rechtzeitig nach Akō, um seinen Meister noch zu sehen. In der Nacht zuvor, am achten (oder neunten) Tag des zwölften Monats, war Umpo im Alter von fünfundsiebenzig Jahren in die Verwandlung eingegangen. Unmittelbar vor seinem Tod hatte er seinem Nachfolger, Bokuō Sogyū, folgende Anweisung gegeben:

Ich bin dessen gewiß, daß Bankei der einzige ist, der das Dharma-Banner hochzuhalten und die Geschicke des Zen in der Zukunft zu lenken vermag. Ich möchte, daß du ihn an meiner statt hinausstößt in die Welt. Unter keinen Umständen darf man zulassen, daß er sein Licht unter den Scheffel stellt.²⁵

Als Bankei im Frühjahr 1654 mit fünf Schülern, die sich ihm in letzter Zeit angeschlossen hatten, wieder nach Nagasaki kam, fand er dort völlig veränderte Umstände vor. Im Jahr zuvor war Yin-yüan Lung-chi (1592–1673), ein hochangesehener Meister, mit zwanzig Mönchen im Gefolge von China nach Nagasaki gekommen. Anders als Dōsha kam Ingen (so die japanische Lesart des chinesischen Namens Yin-yüan)

allerdings aufgrund einer offiziellen Einladung, und bei seiner Ankunft wurde er von einer großen Delegation hoher japanischer Beamter unter Führung des Präfekten von Nagasaki empfangen. Zwischen den Anhängern beider Meister herrschte von Anfang an ein gespanntes Verhältnis; bald kam es zu Mißhelligkeiten und Gefühlen der Feindseligkeit. Ingens Leute wollten ihren Meister als Hauptvertreter des Festlands-Zen anerkannt wissen und sahen in Dōsha einen Rivalen, der ihrer Sache nur schaden konnte, zumal er offensichtlich in Japan gut aufgenommen worden war und zahlreiche loyale Schüler gewonnen hatte. Anscheinend haben sie versucht, Dōsha durch Überredung und auch Druck zu bewegen, die Position von Ingens Meisterschüler einzunehmen. Das schlug fehl, und nun schreckte Mu-yūan (Mokuan in der japanischen Aussprache, 1611–1684), einer von Ingens Gehilfen, offenbar nicht mehr davor zurück, Dōsha offen zu diskreditieren, damit er nicht weiterhin als Zen-Meister in Japan wirken konnte.²⁶

Als Bankei erfuhr, in welchen Schwierigkeiten sein früherer Meister sich befunden hatte, setzte er sich mit aller Kraft für ihn ein und versuchte ein Kloster ausfindig zu machen, wo Dōsha seine japanischen Schüler weiterhin unterweisen konnte. Er setzte auf die Insel Hirado über, um sich der Hilfe des Feudalherrn Matsuura Shigenobu zu versichern, der seit zwei Jahren Dōshas Schüler war.²⁷ Von dort aus reiste er nach Kanazawa, einer Küstenstadt im Nordwesten von Honshu am Japanischen Meer, eine Fahrt, die damals sieben bis zehn Tage dauerte. Hier beriet er die Sache mit Tesshin Dōin (1593–1680), einem ehemaligen Mönchsgelährten Bankeis im Sōfuku-in, der jetzt als Meister der Sōtō-Schule im Tentoku-in bei Kanazawa wirkte. Am Ende blieben Bankeis Bemühungen jedoch erfolglos, denn Dōsha blieb zwar noch vier Jahre im Fumon-ji, dem Familientempel der Familie Matsuura auf Hirado, kehrte dann aber im Herbst 1658 doch nach China zurück. Einer Quelle zufolge

verstarb er auf dieser Überfahrt, doch nach einem anderen Bericht, der glaubwürdiger zu sein scheint, starb er im Jahre 1661 oder 1662 im Alter von einundsechzig Jahren in China. Kurz vor seiner Abreise fragte Herr Matsuura ihn, welcher seiner Schüler die wesentlichen Dinge des Zen bereits gemeinert habe. Dōsha soll ohne einen Augenblick des Zögerns gesagt haben: «Nur Bankei.»

Von hier an entfaltete Bankeis Leben sich sehr geradlinig. Im Jahre 1657 wurde er von Bokuō gemäß dem Willen von Meister Umpo zu dessen offiziellem Nachfolger erklärt. Hatte er durch Dōshas Dharma-Übertragung bereits Aufnahme in dessen Linie des chinesischen Zen gefunden, so bestand von jetzt an auch die formelle Einbindung in den Myōshin-ji-Zweig des japanischen Rinzaï-Zen.

Die Zeit der Pilgerschaft war vorbei. Bankei behielt eine strenge Lebensweise bei und strebte unermüdlich nach Vertiefung seiner Erleuchtung, doch widmete er sich jetzt immer mehr auch den spirituellen Bedürfnissen der Menschen, die in wachsender Zahl kamen und Hilfe und Anleitung bei ihm suchten. In den verbleibenden sechsunddreißig Jahren seines Lebens lehrte er unermüdlich in zahlreichen Tempeln und Klöstern im ganzen Land. Manche dieser Gebäude wurden ihm von reichen Schülern erbaut, aber etliche andere restaurierte er in eigener Initiative. Drei Orte wurden zu Zentren der Verbreitung seiner Zen-Lehre: das Ryūmon-ji in seinem Geburtsort Hamada, das Nyohō-ji in Ōzu auf der Insel Shikoku und das Kōrin-ji, das etwas später in Edo entstand.

Am engsten verbunden mit Bankeis Namen ist das Ryūmon-ji, ein Kloster von Dimensionen, wie man sie in der Provinz selten antrifft, das ihm in seinem fünfunddreißigsten Jahr von Mitteln erbaut wurde, welche Sasaki Michiya, ein reicher Kaufmann aus Hamada, gestiftet hatte.²⁸ Sasaki war ein Jugendfreund Bankeis; sie hatten bei den Bankei so verhaßten Schriftkunst-Stunden an einem Tisch gesessen.

Das Nyohō-ji wurde 1669 von Katō Yasuoki, dem Herrn der Festung Ōzu, erbaut.²⁹ An einem abgelegenen Ort in den Bergen hinter dem Kloster entstand außerdem eine kleine Schulungshalle, die Bankei Ōshi-ken nannte, «Kernerder-Sache-Klausur». Dorthin zog er sich in seinen frühen Fünfzigern mit einer kleinen Schar «handverlesener» Schüler zurück, um sie, von jedem Kontakt mit der Außenwelt abgeschnitten, einer kontinuierlichen strengen Zen-Schulung zu unterziehen. Aus dieser Abgeschlossenheit kehrte er nur deshalb in die Welt zurück, weil die vielen anderen Schüler im ganzen Land ihn immer wieder eindringlich baten, sich auch ihrer spirituellen Bedürfnisse anzunehmen.

Das Kōrin-ji in Edo (dem heutigen Tōkyō), 1677 vollendet, lag im Stadtteil Azabu. Gestiftet wurde es von Kyōgoku Takatoyo, einem Daimyō (Lehensherren) aus der Provinz Sanuki, auf Drängen seiner Mutter, der Nonne Yōshō-ni, die gänzlich von Bankeis Zen des Ungeborenen durchdrungen war.³⁰ Hier am Regierungssitz kamen viele bedeutende Daimyō mit ihren Gefolgsleuten, aber auch hohe Regierungsbeamte zu Bankei, um von ihm unterwiesen zu werden und seine Darlegungen zu hören.

Zwischen diesen drei Klöstern, dem Fumon-ji auf Hirado, dem Gyokuryū-ji in Mino, dem Jizō-ji in Kyōto und etwa vierzig anderen Schulungseinrichtungen, die er erbaut oder restauriert hatte, hin und her reisend, widmete Bankei sich für den Rest seines Lebens der Aufgabe, seine Lehre vom Ungeborenen zu verbreiten und dem Zen, das seit einem Jahrhundert eher dahinsiechte, neuen Auftrieb zu geben. Im Jahre 1672, im Alter von fünfzig Jahren, wurde er Bokuōs Nachfolger und war damit der zweihundertachtzehnte Abt des Myōshin-ji in Kyōto.

Gegen Ende fünfzig begann Bankei ausgedehnte Schulungs-Zusammenkünfte abzuhalten, um seine Zen-Lehre den vielen Menschen zugänglich zu machen, die bei ihm Unterweisung suchten. Während dieser Perioden intensiver

Schulung gab er seine Darlegungen des Ungeborenen und empfing alle Teilnehmer zur persönlichen Unterredung, beantwortete ihre Fragen und ging auf die Zweifel und Probleme jedes einzelnen ein.³¹ Diese Zusammenkünfte, die für gewöhnlich zweimal im Jahr, im Sommer und im Winter, abgehalten wurden, dauerten jeweils neunzig Tage und wurden bis zu seinem Tod im Jahre 1693 fortgesetzt. Manchmal waren nur seine unmittelbaren Schüler, einige Hundert an der Zahl, zugelassen, doch vielfach bestanden keinerlei Beschränkungen, und dann kamen wahre Menschenmassen – Mönche und Priester und Laien aus allen Bevölkerungsschichten.

Unter diesen Menschen war auch eine Dichterin namens Den Sutejo, deren Verse sich zu jener Zeit großer Beliebtheit erfreuten.³² Den war nach dem Tod ihres Mannes Buddhistin geworden; Bankei gab ihr den Dharma-Namen Teikan.

Teikan begegnete Bankei zum erstenmal im Jahre 1683 in Kyōto. Von da an dauerte es kein Jahr, bis sie ihn bat, sie als Schülerin anzunehmen. In ihren Tagebüchern, die in etwa das letzte Lebensjahrzehnt des Meisters erfassen, findet sich eine Fülle von Bemerkungen über ihn, und so bilden sie eine wertvolle Informationsquelle für diese letzten Jahre. Dank dieser Tagebücher kennen wir die Daten von Bankeis Reisen und seine Aufenthaltsorte; wir wissen, wann die Schulungsklausuren abgehalten wurden und wieviele Menschen an ihnen teilnahmen. Dafür gibt es zwar auch andere Quellen, aber nur in Teikans Aufzeichnungen finden wir Berichte wie den folgenden, der die große Ryūmon-ji-Klausur von 1690 schildert. Wir zitieren diese Passage hier in voller Länge, weil sie uns nicht nur einen lebhaften Eindruck von dieser besonderen Zusammenkunft vermittelt, sondern auch die Stimmung nachvollziehbar macht, die sicherlich nicht nur hier herrschte, sondern auch an den vielen anderen Stätten, an denen Bankei wirkte.

Da die Klausur zu Beginn des neunten Monats geplant wurde, nur etwa vier Wochen im voraus, rechnete ich nicht damit, daß viele Teilnehmer kommen würden. Die Kunde verbreitete sich jedoch wie ein Lauffeuer, und sie kamen von der fernen Insel Hokkaido, aus Sendai und dem schönen Matsushima, von der Westseite der Insel Kyūshū und aus allen Provinzen der Hauptinsel. Selbst auf der weit entfernten Kette der Ryūkyū-Inseln hatte die Nachricht die Menschen erreicht.

Viele Würdenträger der Rinzai- und der Sōtō-Schule waren zugegen, aber auch Tausende von Nonnen, Mönchen und Priestern anderer buddhistischer Schulen. Sie alle versammelten sich um Bankeis Unterweisungssitz, lauschten aufmerksam seinen Worten, widmeten sich hingebungsvoll ihrer Übung. Allein die Liste der ordinierten Priester umfaßte bereits 1680 Namen. Das westliche Zendō und das Haupt-Zendō konnten die Flut der Laien beiderlei Geschlechts nicht mehr fassen, und so errichtete man täglich neue Behelfshallen, um jedermann unterzubringen. In den Straßen von Aboshi drängten sich Nonnen und andere religiös eingestellte Menschen aus allen Landesteilen und allen Schichten der Gesellschaft. Im Nu war dieses Dörfchen an der Inlandsee zur Hauptstadt geworden, Mittelpunkt von allem. Die Wohnhäuser waren schnell belegt, und so richtete man nach und nach auch die Vorrätsräume und Schuppen, ja selbst die Scheunen so her, daß sie den Fluten der Pilger als Unterkunft dienen konnten. Etwas Derartiges hatten die Bewohner von Aboshi noch nie erlebt; die tiefe Bewegtheit all der vielen Menschen teilte sich ihnen mit, bis hinunter zum einfachsten Dienstjungen oder -mädchen. Es ging für die Dörfler auf die geschäftigste Jahreszeit zu, doch das bekümmerte sie wenig; hochgestimmt waren sie und übergücklich in dem Bewußtsein, daß sie bei den Darlegungen Meister Bankeis in Ryūmon-ji zugegen sein durften.

Schließlich neigte diese Schulungsklausur sich dem Ende zu, doch ein jeder zögerte seine Abreise noch hinaus. Das alte Jahr ging zuende, und als das neue anbrach, bot sich ein wahrhaft denkwürdiges Schauspiel: Abertausende von Menschen drängten sich um den Meister, um ihm Lebewohl zu sagen. Kein Pinsel, keine Zunge kann die Traurigkeit aller beschreiben, als es nun Abschied nehmen hieß, aber auch nicht die Freude, die ein jeder empfand in dem Gefühl, an einem noch nie dagewesenen Ereignis teilgehabt zu haben. Auf manch einem Gesicht glänzten die Tränen tiefer Dankbarkeit.

Ich selbst finde keine Worte, der Freude in meinem Herzen Ausdruck zu geben, daß mir das glückliche Karma beschieden war, zu einer Zeit geboren zu werden, da ich Meister Bankei begegnen konnte, ihm, der dem Buddha Shākyamuni so sehr gleicht, als hätte jener sich in ihm inkarniert.¹¹

Diese neunzig Tage intensiver Schulung gingen am fünften Tag des ersten Monats zu Ende. Bankei reiste danach zunächst nach Edo und Osaka, im späten Frühjahr dann zusammen mit Herrn Matsuura auf eines von dessen Lehensgütern, die Insel Hirado vor der Westküste von Kyūshū, wo er sich bis zum Ende des Sommers aufhielt. Zur Winterklausur im Ryūmon-ji waren in diesem Jahr nur einige Hundert seiner unmittelbaren Schüler, Mönche und Laien, zugelassen. Im darauffolgenden Jahr wurde die Winterklausur im Gyokuryū-ji in Mino abgehalten. In einem der Berichte heißt es, daß über sechstausend Menschen sich diesen neunzig Tagen der Schulung unterzogen, die wiederum am fünften Tag des neuen Jahres zu Ende gingen.

Bankei blieb anschließend noch einige Monate im Gyokuryū-ji, um dann nach Edo zu reisen, nicht ohne unterwegs bei etlichen Klöstern haltzumachen, um den Bitten um eine Darlegung nachzukommen. Im fünften Monat verließ er

Edo und machte sich auf den Weg zum Ryūmon-ji, wiederum mit dem Plan, unterwegs an mehreren Orten zu lehren. Es war ein besonders heißer Sommer, und in der Stadt Hamamatsu machten sich Anzeichen einer Erkrankung bemerkbar. Bankei faßte daraufhin den Entschluß, auf direktem Wege heimzukehren. In seiner Sänfte erreichte er am zehnten Tag des sechsten Monats die Pforte des Ryūmon-ji. Am nächsten Morgen vertraute er einem seiner Aufwärter an, er werde innerhalb der nächsten zwei Monate sterben, verbot aber, die Nachricht weiterzugeben, damit niemand sich beunruhige.

Unter denen, die seine Rückkehr mit Ungeduld erwartet hatten, war die Nonne Teikan. Von hier an möchte ich sie weiter erzählen lassen:

Zehnter Tag, sechster Monat, Genroku 6 [1693]

Meister Bankei kehrte aus Edo zurück. Unterwegs wurde ihm unwohl, und er ist sehr schwach. Jedermann ist tief betroffen.

Darlegungen am vierzehnten, siebenundzwanzigsten, achtundzwanzigsten, dreißigsten und am ersten Tag des siebenten Monats.

Am vierten Tag des achten Monats ging er in den Westteil der Haupthalle, um mit den Nonnen zusammenzutreffen, die sich dort versammelt hatten. Als ich ihm ins Gesicht schaute, fühlte ich mein Herz sinken bei dem Gedanken, daß dieser Abschied vielleicht unser letzter war. Er trat uns einfach gegenüber und kehrte dann in seine Räume zurück. Kein Wort wurde gesprochen.

Darlegungen an drei aufeinanderfolgenden Tagen, dem fünften, sechsten und siebenten des achten Monats.

Trotz seiner großen Hinfälligkeit sprach er mit unerschöpflicher Geduld und machte alle Einzelheiten eindringlich klar, wie um sicherzustellen, daß ein jeder die Essenz seines Zen des Ungeborenen erfaßte. Mich erschütterte die unglaubliche Lauterkeit jedes seiner Worte.

Siebenter Tag, achter Monat

Nachdem er seine Darlegung beendet hatte, suchte er seinen Raum auf und blieb dort, still ausruhend. Er empfing niemanden. Ein jeder erkundigte sich mit gedämpfter, beunruhigter Stimme nach ihm.

Der Sommer dieses Jahres war besonders heiß gewesen, und er blieb es bis in den neunten Monat hinein. Dann wurde es ein wenig kühler, und ich begann Hoffnung zu schöpfen aus dem Gedanken, daß die Kühle ihm guttun würde. Dann, gegen acht Uhr am dritten Tag des neunten Monats, erreichte mich die Nachricht, daß er dahingegangen war. Zutiefst bestürzt, eilte ich sofort ins Ryūmon-ji. Ich war auf das Schlimmste gefaßt gewesen, doch nun war es eingetreten. Ich konnte die Tränen nicht mehr zurückhalten.

Im Tempel fragte ich den Oberpriester Sekimon, ob ich den Meister sehen könne, um ihm mein letztes irdisches Lebewohl zu sagen.³⁴ «Gewiß», erwiderte er, und ich wurde in den Raum geführt, wo der Leichnam lag. Ich hatte geglaubt, beim Anblick seines Gesichts würde der Schmerz mich überwältigen, doch zu meiner Überraschung war mein Geist gänzlich frei von solcher Gemütsbewegung. Der Tränenstrom versiegte. Als ich ihn voller Aufmerksamkeit betrachtete, erschien er mir ganz so, wie er gewesen war, als er noch lebte, und mir war, als schliefe er nur. Wie wunder-

bar er anzuschauen war, wie er dort lag mit jenem Ausdruck der Güte und des tiefen Erbarmens auf seinem Antlitz.³⁵

Etliche Tage vor seinem Tod hatte Bankei aufgehört, Nahrung zu sich zu nehmen. Jede Medizin verweigerte er. Die meiste Zeit sprach er in heiterer Freundlichkeit mit seinen Schülern. Am Tag seines Todes gab er ihnen letzte Anweisungen, und als er an einigen von ihnen Zeichen von Traurigkeit erkannte, sagte er: «Wie wollt ihr mich sehen, wenn ihr dabei an Geburt und Tod denkt?»

Jemand fragte, ob er ein Sterbegegedicht schreiben werde, wie es im Zen Tradition sei.

Er erwiderte: «Ich habe zweiundsiebzig Jahre gelebt. Fünfundvierzig Jahre lang habe ich Menschen unterwiesen. Alles, was ich euch und anderen in all dieser Zeit sagte, ist mein Sterbegegedicht. Ich werde nicht noch eines ersinnen, nur weil es alle anderen tun.»

Nach diesen Worten verschied er, sitzend, wie eine Quelle berichtet; einer anderen zufolge lag er auf der rechten Seite wie der Buddha bei seinem Eintritt ins Mahānirvāna.

Sein Leichnam wurde am nächsten Tag eingeäschert, die Asche gemäß seiner Anweisung geteilt. Eine Hälfte wurde in einem Stūpa im Ryūmon-ji bestattet, die andere in einem Stūpa, der im Vorjahr unter Bankeis Anleitung im Nyohō-ji erbaut worden war. Die Schar seiner Schüler zählte zum Zeitpunkt seines Todes über vierhundert Priester und Mönche, zweihundertsiebzehn Nonnen und mehr als fünftausend Laien, die von ihm die Gebote erhalten hatten. Es waren Menschen aus allen Teilen des Landes darunter, auch etliche Daimyō und andere hochgestellte Persönlichkeiten, aber auch viele aus der Bauernklasse. Im Jahre 1740, siebenundvierzig Jahr nach seinem Tod, verlieh Kaiser Sakuramachi ihm den Ehrentitel Daihō Shōgen («Wahres Auge des Großen Dharma») Kokushi («Landesmeister»).

Erster Teil:

Meister Bankeis Dharma-Worte

Die Darlegungen im Kloster Ryūmon-ji

Bei der großen Winterklausur im Ryūmon-ji, die im dritten Jahre Genroku [1690] unter Leitung von Butchi Kōsai Bankei, dem Gründer des Klosters, abgehalten wurde, verzeichnete die Teilnehmerliste 1683 Priester.¹ Alle Schulen waren vertreten, die beiden Hauptzweige des Zen, Sōtō und Rinzai, aber auch die Shingon-, Tendai-, Jōdo-, Jōdo-shin und die Nichiren-Schule.² Meister und Novizen und Priester von jedem Rang versammelten sich in großer Zahl um den Dharma-Sitz. Man hätte den Meister ebensowohl für den Buddha selbst halten können, für den Lehrer seines Zeitalters, den Meister aller Menschen und Devas des Universums.

Der Meister kam und bestieg den Hohen Sitz und sprach die folgenden Worte zu den versammelten Priestern und Laien.

Ich war noch ein junger Mann, als ich das Prinzip des Ungeborenen und seine Beziehung zum Denken entdeckte. Ich begann, auch anderen davon zu sprechen. Was wir einen «Gedanken» nennen, ist bereits um eine oder mehrere Stufen von der lebendigen Wirklichkeit des Ungeborenen entfernt. Würdet ihr einfach im Ungeborenen leben, so gäbe es nichts, was ich euch sagen könnte, und ihr wärt nicht hier, um mir zuzuhören. Doch der Buddha-Geist spiegelt aufgrund seiner Ungeborenheit und der ihm innewohnenden Erleuchtungskraft bereitwillig alle Dinge, die sich ihm bieten, und verwandelt sich in sie; so wird aus dem Buddha-Geist das Denken. Dies werde ich den Laien unter euch nun erschöpfend

darlegen, doch möchte ich, daß auch die Priester gut zuhören.

Nicht einer von euch, die ihr euch hier versammelt habt, ist unerleuchtet. Eben jetzt sitzt ihr alle als Buddhas vor mir. Jeder von euch empfing den Buddha-Geist – und nichts sonst – von seiner Mutter, als er geboren wurde. Dieser ererbte Buddha-Geist ist ohne jeden Zweifel ungeboren und birgt eine wunderbar klare, erleuchtende Weisheit.³ Im Ungeborenen sind alle Dinge vollkommen gelöst. Ich kann euch Beweise dafür geben. Wenn ihr, mir zugewandt, meinen Worten lauscht, und hinter euch krächzte eine Krähe oder tschilpte ein Sperling oder ließe irgendein anderer Laut sich vernehmen, so wüßtet ihr, selbst ohne eigens zu lauschen, daß es sich um eine Krähe, einen Sperling oder was auch immer handelte, denn dieses Hören geschieht vermöge des Ungeborenen.

Wenn jemand bestätigt, daß diese ungeborene erleuchtende Weisheit wahrhaftig der Buddha-Geist ist, und dann augenblicklich, so wie er ist, in diesem Buddha-Geist lebt, so ist er in diesem Augenblick ein lebendiger Tathāgata⁴ und bleibt für unzählige künftige Kalpas⁵ ein Tathāgata. Hat er es erst bestätigt, so lebt er fortan im Geiste aller Buddhas. Daher wird die Schule, der ich angehöre, manchmal «Buddha-Geist-Schule» genannt.⁶

Wenn ihr mich also anschaut, während ihr mir zuhört, haltet ihr einen Sperling, der hinter euch tschilpt, nicht für eine Krähe, verwechselt den Klang einer Glocke nicht mit dem einer Trommel, die Stimme eines Mannes nicht mit der einer Frau, die eines Erwachsenen nicht mit der eines Kindes. Ihr hört und erkennt diese verschiedenen Laute, ohne einen einzigen Irrtum, aufgrund des wunderbaren Wirkens der erleuchtenden Weisheit. Dies beweist, daß der Buddha-Geist ungeboren ist und auf wunderbare Weise erleuchtend wirkt.

Keiner von euch könnte sagen, er höre diese Laute, weil er

sich darauf eingestellt habe, sie zu hören. Wer so etwas sagt, spricht nicht die Wahrheit. Ihr alle schaut hierher und seid darauf aus, meine Worte zu vernehmen. Ihr seid gänzlich auf das Zuhören gesammelt. Kein Gedanke daran, die Geräusche zu hören, die hinter euch laut werden mögen. Ihr hört und unterscheidet die Laute im Moment ihres Auftretens ohne die Absicht dazu, weil ihr vermöge des ungeborenen Buddha-Geistes hört.

Wenn ein Mensch, gänzlich davon überzeugt, daß der Buddha-Geist ungeboren und wunderbar erleuchtend ist, in ihm lebt, ist er von da an ein lebendiger Buddha, ein lebendiger Tathāgata. Auch «Buddha» ist nur ein nachträglich gegebener Name. Er ist nur Haut und Schale. Wenn ihr «Buddha» sagt, seid ihr schon einen oder zwei Schritte vom Ort des Ungeborenen entfernt. Ein Mensch des Ungeborenen ist einer, der am Ursprungsort aller Buddhas weilt. Das Ungeborene ist der Ursprung und Anfang von allem. Es gibt keinen Ursprung außerhalb des Ungeborenen, keinen Anfang vor dem Ungeborenen. Ungeboren sein heißt also, am Ursprung aller Buddhas weilen.

Wenn ihr im Ungeborenen lebt, ist es demnach müßig, von «Nichtauslöschung» und «Todlosigkeit» zu sprechen. Das wäre nur Zeitverschwendung. Es gibt keinen Tod für das, was nie geboren wurde; wenn es also ungeboren ist, muß es unsterblich sein. Das versteht sich von selbst, nicht wahr? Ihr findet den Ausdruck «ungeboren, unsterblich» gelegentlich in den Buddha-Sūtras und in den Aufzeichnungen der Worte der Zen-Meister.⁷ Doch bis jetzt hat noch niemand einen Beweis für das Ungeborene erbracht, hat noch niemand es bestätigt. Man hat einfach nur die Worte gewußt – «ungeboren, unsterblich». Niemand hat diese Sache je wirklich erfaßt, indem er sie bis ins Mark seiner Knochen bestätigte. Ich erkannte mit sechszwanzig Jahren, wie alle Dinge vermöge des Ungeborenen vollkommen gelöst sind, und in den vierzig Jahren seither spreche ich von

nichts anderem. Ich bin der erste, der den wirklichen Beweis für das Ungeborene erbringt, der zeigt, daß das Ungeborene der Buddha-Geist ist und daß es jederzeit, ohne jede Spur von Zweifel, wunderbar klar und erleuchtend ist. Keiner der Priester und der anderen Menschen, die heute hier versammelt sind, kann sagen, er wisse von jemandem, der dies vor mir getan hat. Ich bin der erste.

Wenn ihr ungeboren seid, seid ihr an der Quelle aller Dinge. Der ungeborene Buddha-Geist ist der Ort, wo alle Buddhas der Vergangenheit ihre Verwirklichung erfuhren und alle künftigen Buddhas ihre Verwirklichung erfahren werden. Mögen wir jetzt auch in den Tagen leben, da der Dharma im Niedergang begriffen ist – wenn nur ein einziger Mensch im Ungeborenen lebt, so wirkt der rechte Dharma in der Welt.⁸ Daran besteht kein Zweifel.

Wer in sich selbst das Ungeborene bestätigt, dem erwächst daraus die Fähigkeit, vom Ort dieser Bestätigung aus den anderen Menschen direkt ins Herz zu blicken. Der Name, welcher der Zen-Schule manchmal gegeben wird, «klaräugige Schule», leitet sich von diesem Umstand ab. Hier, am Ort dieser Bestätigung, ist der Dharma des Buddha gänzlich erlangt. Öffnet sich in euch das Auge, das andere sehen kann, wie sie sind, so dürft ihr annehmen, daß ihr den Dharma gänzlich erlangt habt, denn jeder Ort, an dem ihr euch befindet, wird dann ein Ort vollkommener Verwirklichung. Wer diesen Ort erreicht hat, wer er auch sein mag, ist der wahre Erbe meines Dharma.

Ein Priester sagte mir einmal: «Ihr tut nichts weiter, als tagein, tagaus das gleiche zu wiederholen. Macht Euren Zuhörern doch das Zuhören leichter. Ihr Geist wird empfänglicher sein, wenn Ihr Geschichten über die Zen-Meister der Vergangenheit einstreut.»

Dumm, wie ich bin, könnte ich wohl mit einiger Mühe ein paar Anekdoten aus meinem Gedächtnis zutage fördern und

den Leuten erzählen. Doch das wäre, als gäbe ich ihnen Gift zu essen. Das möchte ich nicht.

Ich zitiere nie die Worte des Buddha oder der Zen-Patriarchen. Ich gehe nur unmittelbar auf die Menschen selbst ein. Damit klärt sich auch alles andere. Dazu brauche ich nicht die Worte anderer anzuführen. Ihr werdet also nicht erleben, daß ich etwas über den «Buddha-Dharma» oder den «Zen-Dharma» sage. Wozu sollte ich das tun, wenn ich euch alles klarmachen kann, indem ich hier und jetzt auf eure persönlichen Belange eingehe?⁹ Ich habe keinen Anlaß, über «Buddhismus» und «Zen» zu predigen.

Ihr seid mit nichts anderem als dem ungeborenen Buddha-Geist in diese Welt gekommen, und doch wollt ihr in eurer Voreingenommenheit für euch selbst nun, daß die Dinge sich euren Wünschen gemäß fügen. Ihr geratet in Zorn, werdet streitsüchtig, denkt jedoch: «Ich bin nicht in Zorn geraten. Aber dieser Kerl da will nicht auf mich hören. Und da er so uneinsichtig ist, hat er mich zornig gemacht.» Und so heftet ihr euch streitsüchtig an seine Worte und habt schließlich den kostbaren Buddha-Geist in einen Streitenden Geist verwandelt. Unwichtige Dinge in euch um und um wälzend, mögt ihr wohl schließlich euren Kopf durchsetzen, doch in eurer Verblendung entgeht euch, daß es müßig war, solch einer Sache wegen in Harnisch zu geraten. Verblendung läßt euch zum Tier werden; ihr habt den lebenswichtigen Buddha-Geist verlassen und euch innerlich zum Tier gemacht.

Ihr seid alle verständige Menschen. Nur aufgrund eurer Blindheit für den Buddha-Geist verwandelt ihr ihn immer wieder in Hungrige Geister, Streitende Geister oder Tiere.¹⁰ Ihr macht ihn zu diesem und jenem, zu allem möglichen, und dann *werdet* ihr genau das. Ist das geschehen und seid ihr zum Beispiel ein Tier geworden, so erreicht euch die Wahrheit nicht mehr, selbst wenn sie euch gesagt wird. Erreichte sie euch aber doch, so würdet ihr sie als Tiere kaum

im Gedächtnis behalten können, da ihr doch schon als Menschen nicht dazu imstande wart. So gelangt ihr von einem Höllenreich oder Tierdasein ins nächste oder fristet zahllose Leben als Hungrige Geister. Immer neue Leben durchlebt ihr so in ständiger Finsternis, werdet durch Tausende von Leben und endlose Kalpas wiedergeboren, um unsägliche Qualen zu leiden, und bekommt doch keine Gelegenheit, euch von der Bürde eures schlechten Karma zu befreien. Das geschieht einem jeden, der den Buddha-Geist fahren läßt, und sei es auch nur durch einen einzigen Gedanken. Daran mögt ihr erkennen, daß es sich um eine sehr ernste Sache handelt.

Und deshalb müßt ihr gründlich vertraut sein mit dem Nicht-Verwandeln des Buddha-Geistes in andere Dinge. Wie ich schon sagte, ist kein einziger, der heute hier zuhört, ein unerleuchteter Mensch. Ein jeder ist hier in seinem ungeborenen Buddha-Geist. Wo aber einer denkt: «Nein, das bin ich nicht. Ich bin nicht erleuchtet», so möge er vortreten. Sage mir: Was ist das, was einen Menschen unerleuchtet macht?

Wirklich, es gibt keine unerleuchteten Menschen hier. Wenn ihr jedoch nachher aufsteht und nacheinander die Halle verlaßt, könnte es geschehen, daß jemand gegen den vor ihm Gehenden stößt oder daß einer von hinten angerempelt wird und hinfällt. Wenn ihr nach Hause geht, könnten Frau, Sohn, Schwiegertochter, Dienerin oder sonst jemand etwas sagen, das euch mißfällt. Wenn so etwas geschieht und ihr darauf eingeht und anfangt, euch darüber aufzuregen, so daß das Blut euch zu Kopfe steigt und ihr die Hörner hebt und durch die Parteilichkeit für euch selbst der Verblendung anheimfällt, so verwandelt der Buddha-Geist sich zwangsläufig in einen Streitenden Geist. Bevor ihr ihn verwandelt, lebt ihr einfach so, wie ihr seid, im ungeborenen Buddha-Geist, nicht verblendet und nicht unerleuchtet. Sobald ihr aber etwas anderes daraus macht, seid ihr unwissend und verblen-

det. Alle Täuschungen wirken sich so aus. Indem ihr euch aufregt und für euch selbst Partei ergreift, verwandelt ihr den Buddha-Geist in Streit-Geist – und fallt einer selbstgemachten Verblendung anheim.

Was auch immer jemand euch sagen mag, was auch geschieht, laßt die Dinge, wie sie sind. Bekümmert euch nicht darum und ergreift nicht Partei für euch selbst. Bleibt nur so, wie ihr seid, nämlich im Buddha-Geist, und macht ihn nicht zu etwas anderem, dann gibt es keine Täuschungen, und ihr lebt beständig im ungeborenen Geist. Ein jeder ist ein lebendiger, atmender, festgegründeter Buddha. Seht ihr es nicht? Unschätzbare Kostbarkeit ist euch greifbar nah.

Ihr müßt diesen staunenswerten Erleuchtungszustand des ungeborenen Geistes verstehen. Einen Ort, an dem ihr einmal wart, vergeßt ihr nie, selbst nach Jahren nicht. Ihr könnt euch ohne weiteres daran erinnern. Ihr müßt ihn euch nicht ständig willentlich vergegenwärtigen. Wenn noch ein anderer diesen selben Ort gesehen hat, so könnt ihr euch darüber unterhalten, selbst wenn ihr dabei viele Meilen von diesem Ort entfernt seid. Wo ihr auch seid, wenn ihr über diesen Ort sprecht, eure Darstellungen werden übereinstimmen.

Wenn ihr eine Straße entlanggeht und euch aus der anderen Richtung eine Gruppe von Menschen entgegenkommt, so verschwendet niemand einen Gedanken daran, auf welche Weise man einander nun auszuweichen hat, und doch gibt es keinen Zusammenprall. Niemand wird umgestoßen und niedergetrampelt. Ihr findet euren Weg durch die Menschenmenge, indem ihr hierhin und dahin ausweicht, ohne diese Haken jeweils bewußt zu planen, und kommt dabei ungehindert voran. Und genauso entspricht der ungeborene Buddha-Geist in seinem wunderbaren Erleuchtungszustand allen Umständen auf vollkommene Weise.

Angenommen, es käme euch vor dem tatsächlichen Ausweichen der Gedanke, zur Seite zu treten und einem anderen

den Weg freizumachen, so wäre auch dies auf das Wirken der erleuchteten Weisheit des Buddha-Geistes zurückzuführen. Ihr mögt nach rechts oder links ausweichen, weil ihr den Entschluß dazu gefaßt habt; dann aber machen eure Füße ihre Schritte wieder ganz unabhängig von eurem Denken. Wenn ihr ganz ungezwungen dahergeht, so geht ihr in der Harmonie des Ungeborenen.

Bei diesen Zusammenkünften tue ich nichts weiter, als immer dieselben Dinge ein ums andere Mal zu wiederholen. Die all das schon gehört haben, wie oft es auch sei, mögen sich daran nicht stoßen. Je häufiger sie zuhören, desto gewisser wird ihnen, was ich sage. Jeden Tag kommen neue Menschen, die meine Darlegung noch nicht gehört haben. Viele werden sie heute zum ersten Mal hören. Um ihretwillen ist es meine Pflicht, alles noch einmal ganz von vorn zu erklären. Denn müßten sie sich irgendwo in der Mitte in meine Ausführungen hineinfinden, so könnten sie ihnen schwerlich folgen und zu einem wirklichen Verständnis gelangen. Deshalb sage ich tagein, tagaus dieselben Dinge. Regelmäßige Zuhörer werden die Lehre auf diese Weise immer tiefer durchdringen, und die neuen Zuhörer, die wir jedesmal unter uns haben, bekommen nicht das Gefühl, daß ihnen etwas entgangen ist. Jedesmal also beginne ich von vorn, mit den Grundvoraussetzungen, und erkläre sorgsam und mit Bedacht, damit niemand Mühe hat, mir zu folgen.

Menschen sind hier aus allen Teilen des Landes, Mitglieder aller Klassen der buddhistischen Gemeinschaft: alt und jung, Männer und Frauen, von hohem und niedrigem Stand, Priester und Laien. So weit ich sehen kann, bilden die Priester die größte Gruppe. Da ihr nun also hier seid – wenn einer unter euch, wer er auch sei, erleuchtet zu sein glaubt, so möge er vortreten und mich seine Erleuchtung bestätigen lassen.

Ich war sechsundzwanzig, als mir urplötzlich aufging,

daß alle Dinge im Ungeborenen vollkommen gelöst sind. Seit damals versuche ich, anderen dies nahezubringen. Überall bin ich gewesen. Aber vom Zeitpunkt dieses Erkennens an bis heute bin ich nirgendwo jemandem begegnet, der sich mit dieser meiner Zunge hätte messen können. Als ich meine Einsicht erlangte, gab es weit und breit keinen weisen Meister, zumindest aber war mir nicht vergönnt, einem zu begegnen, und so bestand für mich keine Möglichkeit, meine Erfahrung bestätigt zu bekommen. Ich war in größten Schwierigkeiten und habe diese Nöte nicht vergessen. Darum habe ich, obwohl es mir nicht gut geht, wie ihr sehen könnt, ein großes Gelöbniß abgelegt, alles daranzusetzen, daß ich jeden bestätige, der erleuchtet ist. Das ist der Grund, weshalb ich jeden Tag herkomme und euch allen gegenübertrete. Meine Gesundheit ist nicht mehr von Belang. Wenn also jemand meint, er habe etwas verwirklicht, so trete er vor und spreche es aus. Ich werde es ihm bestätigen.

Als ich dreißig Jahre alt war, sagte mein Meister mir, ein Zen-Meister namens Dōsha Chōgen sei kürzlich aus China herübergekommen und wirke in Nagasaki." Er meinte, es könne wohl gut für mich sein, ihn kennenzulernen. Als ich die Reisevorbereitungen getroffen hatte, sagte der Meister zu mir: «Bis hierher hast du's in Laiengewändern" geschafft, doch wenn du zur Unterredung mit einem chinesischen Meister gehst, kannst du nicht gut in solcher Kleidung erscheinen. Lege ein richtiges Mönchsgewand an, bevor du Dōsha gegenübertrittst.»

So war ich also das erste Mal in buddhistische Gewänder gekleidet, als ich Meister Dōsha begegnete. Ohne Umschweife legte ich ihm mein Verständnis des Ungeborenen dar. Er schaute mich nur einmal an und sagte: «Dieser hier ist jenseits von Geburt und Tod.» Dōsha war zu jener Zeit der einzige Meister, der mir auch nur soviel an Bestätigung geben konnte. Doch war ich auch jetzt noch nicht ganz

zufriedengestellt. Zurückblickend sehe ich heute, daß auch Dōshas Erleuchtung noch nicht vollständig war. Lebte er noch, ich könnte einen prächtigen Meister aus ihm machen. Es ist jammerschade. Er starb zu früh.

Ihr alle habt wirklich außerordentliches Glück. Als ich ein junger Mann war, war das anders. Ich konnte keinen guten Meister finden, aber ich war zäh und eigensinnig und unterzog mich schon in jungen Jahren einer Selbstschulung, die von größten Schwierigkeiten begleitet war, hatte unvorstellbare Leiden durchzustehen. Ich vergeudete furchtbar viel Kraft mit nutzlosen Anstrengungen. Diese unnötige Zerreißprobe hat sich mir unauslöschlich eingeprägt. Ich werde sie nie vergessen können.

Deshalb komme ich Tag für Tag hierher und dränge euch, aus meiner schmerzhaften Erfahrung Nutzen zu ziehen; ihr sollt einen leichteren Zugang zum Dharma haben, bequem auf euren Tatami-Matten sitzend und ohne all die unnötige Mühe. Ihr dürft euch glücklich schätzen, denn ihr werdet nirgendwo sonst einen Meister wie diesen finden.

Ich war dumm und dickköpfig in meiner Jugend, und wenn ich euch von meinen Erfahrungen berichte, werden sich gewiß einige junge Leute in den Kopf setzen, sie könnten den Dharma nur erlangen, wenn sie sich so schinden, wie ich es tat. Und das wäre dann meine Schuld. Ich möchte euch aber von diesen Erfahrungen berichten, also müssen wir uns diese Sache um der jungen Männer willen ganz klar machen: Ihr könnt den Dharma ohne den bitteren Kampf erlangen, den ich durchzustehen hatte. Ich möchte, daß ihr dies vor Augen behaltet, während ihr nun hört, was ich zu sagen habe.

Mein Vater war ein Samurai ohne Meister, ein Konfuzianist, und er stammte von der Insel Shikoku. Dann verließ er die Insel und wurde in dieser Gegend heimisch, und hier wurde ich geboren. Er starb, als ich noch recht jung war,

und meine Mutter zog mich auf. Sie hat mir einmal erzählt, ich sei ein sehr unfolgsamer und wilder Bursche gewesen, bei allen Bubenstreichen stets der Anführer. Sie sagte, schon im Alter von zwei oder drei Jahren hätte ich einen starken Widerwillen gegen den Gedanken des Todes gezeigt. Wenn ich schrie, konnte man mich zur Ruhe bringen, indem man sich tot stellte oder über den Tod sprach. Mit dieser Methode begegnete man auch meiner Neigung, allerlei Unfug anzurichten.

In dieser Gegend hier erfreut sich der Konfuzianismus großer Beliebtheit, und als ich das entsprechende Alter erreicht hatte, schickte man mich zu einem konfuzianistischen Lehrer. Dort wurde ich durch bloßes mechanisches Wiederholen in die *Große Lehre* eingeführt.¹³ Als ich an die Stelle kam, wo es heißt: «Der Weg der Großen Lehre besteht in der Klärung der strahlenden Tugend», stutzte ich bei den Worten «strahlende Tugend». Ich konnte nicht verstehen, was sie bedeuteten. Sie weckten Zweifel in mir, die mich für lange Zeit nicht mehr losließen.

Ich erinnere mich noch, wie ich eines Tages einige konfuzianistische Gelehrte über die strahlende Tugend befragte. Was ist strahlende Tugend? Was bedeutet sie? Doch keiner von ihnen konnte mir eine Antwort geben. Einer sagte, solche verwickelten Probleme seien etwas, womit Zen-Meister sich auskennen. Er riet mir, einen von ihnen zu befragen. Er selbst und die übrigen Konfuzianisten, so gestand er ein, waren so sehr damit beschäftigt, die wörtliche Bedeutung der konfuzianistischen Schriften zu erläutern, daß sie nicht wußten, was strahlende Tugend eigentlich bedeutet.

Da ich dem Verständnis der strahlenden Tugend nicht nähergekommen war, beschloß ich, seinem Rat zu folgen. In jener Zeit gab es in der näheren Umgebung jedoch keine Zen-Tempel, und so fand ich auch keinen Zen-Priester, den ich hätte befragen können.

Da beschloß ich, dieser strahlenden Tugend auf den

Grund zu gehen, was auch geschehen mochte. Und ich war auch entschlossen, meiner alternden Mutter davon zu sprechen, bevor sie dieses Leben verließ. Ich tastete mich unsicher umher und hoffte, irgendwie Licht in die Sache zu bringen. Ich hörte mir Predigten und Vorträge an. Wenn ich davon erfuhr, daß irgendwo ein Vortrag gehalten werden sollte, lief ich sofort los. Wieder zu Hause, berichtete ich meiner Mutter dann, was ich gehört hatte. Die strahlende Tugend aber entzog sich nach wie vor meinem Begreifen.

Durch diese Fehlschläge in meiner Entschlossenheit nur weiter bestärkt, gelang es mir endlich, einen Zen-Meister ausfindig zu machen.¹⁴ Er sagte, um die strahlende Tugend zu verstehen, solle ich Zazen üben. Ich stürzte mich sofort in die Zazen-Übung. Ich ging in die Berge und saß dort sieben Tage lang, ohne Nahrung zu mir zu nehmen. Mein Gewand raffend, saß ich direkt auf den kantigen Steinen. Wenn ich einmal saß, wandte ich keinen Gedanken mehr an meine Gesundheit und ließ nicht locker, bis die Kräfte mich verließen und ich umfiel. Hier war weit und breit niemand, der mich hätte versorgen können, und so aß ich häufig tagelang gar nichts.

Danach kehrte ich nach Hause zurück. Ich baute eine kleine Hütte und schloß mich darin ein. Ich rezitierte das Nembutsu und trat in den Nembutsu-Samādhi ein, in dem ich häufig für lange Zeiten verharnte, ohne zu schlafen.¹⁵ Ich versuchte alles nur Erdenkliche, doch nichts brachte mich weiter. Mit der vollkommenen Vernachlässigung meiner Gesundheit überschritt ich die Grenze dessen, was der Körper aushält; ich saß mir das Sitzfleisch wund, und von da an wurde das Sitzen überaus schmerzhaft. Aber damals muß ich eine eiserne Konstitution gehabt haben, denn ich machte einfach weiter, ohne mir auch nur einen Tag Erholung zu gönnen. Um die Schmerzen an meinem Gesäß zu lindern, legte ich etliche Lagen von weichem Papier auf die Stelle, wo ich am Boden saß, und wechselte es häufig. Unterließ ich es,

so begannen die Wunden zu bluten, und das, zusammen mit dem Schmerz, hätte mir das Sitzen unmöglich gemacht. Ich versuchte es auch mit Kapok als Unterlage. Bei all diesen Schwierigkeiten legte ich mich nie zum Ausruhen hin, weder am Tag noch in der Nacht.

Doch die Jahre der Kasteiung blieben nicht ohne Folgen und führten schließlich zu einer schweren Erkrankung. Und die strahlende Tugend hatte ich trotz der endlosen, aufreibenden Mühen immer noch nicht ergründet. Meine Krankheit verschlimmerte sich stetig. Ich wurde immer schwächer. Ich spie daumenkuppengroße Klumpen von blutigem Auswurf. Einmal spie ich an die Wand, und die Klümpchen glitten als hellrote Perlen daran herunter.

Die freundlichen Leute, die in der Nähe wohnten, sagten, ich müsse zusehen, daß ich in meiner Hütte wieder zu Kräften komme. Sie sorgten dafür, daß jemand sich um mich kümmerte. Ich befand mich jedoch inzwischen in höchst bedenklichem Zustand. Eine ganze Woche lang konnte ich nichts anderes mehr zu mir nehmen als ein wenig dünne Reisbrühe.¹⁶ Ich ergab mich in die Tatsache, daß ich sterben würde. Ich sah es als unausweichlich an und empfand kein allzu großes Bedauern dabei. Wirklich bekümmert war ich nur darüber, daß ich sterben mußte, ohne daß mir der Sinn der strahlenden Tugend, dem so viele Jahre mein ganzes Sinnen und Trachten gegolten hatte, aufgegangen war. Dann bemerkte ich eine sonderbare Empfindung in der Kehle. Ich spie gegen die Wand. Eine Masse schwarzen Schleims, groß wie eine Seifenuß, glitt rollend daran herunter. Die qualvolle Enge in meiner Brust schien sich zu lösen. Und dann plötzlich kam es über mich, und ich sah ganz klar, was sich mir bis dahin stets entzogen hatte: *Alle Dinge sind vollkommen gelöst im Ungeborenen.* Und da wußte ich auch, daß alles, was ich bisher unternommen hatte, ein Irrweg war – alle Mühen umsonst.

Zugleich machten sich auch an meiner Krankheit Anzei-

chen der Besserung bemerkbar. Überglücklich stellte ich fest, daß mein Appetit wieder da war. Ich rief meinen Pfleger, sagte ihm, ich könne wohl jetzt etwas essen, und bat ihn, mir ein wenig Reisschleim zu bereiten. Das schien ihm ein sonderbarer Wunsch für jemanden, der an der Pforte zum Tode steht, doch machte er sich voller Freude eilends an die Arbeit. In seinem Bestreben, möglichst schnell etwas herbeizuschaffen, brachte er mir das Gericht, bevor der Reis richtig gar war, aber ich bemerkte es nicht einmal. Ich schlang drei Schalen Reis hinunter, und es schadete mir nicht. Von da an ging es mir stetig immer besser, und wie ihr seht, lebe ich noch. Es war mir vergönnt, mein Gelöbnis einzulösen, und auch meiner Mutter habe ich das Ungeborene nahebringen können.

Bis auf den heutigen Tag bin ich nirgendwo auch nur einem einzigen Menschen begegnet, der meine Lehre widerlegen konnte. Als ich von Ort zu Ort umherzog und mit meiner Frage rang – hätte ich da nur mit jemandem sprechen können, der den Dharma wahrhaft erfaßt hat, ich hätte mir all die vergeblichen Mühen ersparen können. Aber es gab niemanden, und so schulte ich mich selbst in aller schmerzhaften Strenge, unterwarf meinen Körper so schweren Torturen, daß ich noch heute an den Folgen leide. Deshalb kann ich nicht so häufig hier unter euch sein, wie ich gern möchte.

Nachdem mir nun also aufgegangen war, daß alle Dinge durch das Ungeborene gelöst sind, hätte ich gern mit jemandem darüber gesprochen. Während ich noch überlegte, wen ich aufsuchen sollte, erzählte mein Meister mir von einem anderen Meister namens Gudō, der in der Provinz Mino lebte.¹⁷ Er beschrieb ihn mir als einen hervorragenden Meister und riet mir zu einer Unterredung mit ihm. Ich folgte diesem Rat und wanderte nach Mino, doch Gudō hielt sich zu jener Zeit in Edo auf, und so hatte ich keine Gelegenheit, ihn kennenzulernen und mit ihm zu sprechen. Da ich aber nun einmal dort war, dachte ich: Damit dieser

weite Weg nicht gänzlich umsonst war, will ich doch wenigstens einige andere Zen-Meister in dieser Gegend aufsuchen.¹⁸

Ich stellte mich einem dieser Meister als Zen-Mönch aus Harima vor und sagte, ich sei von so weither gekommen, um seine Unterweisung zu erhalten. Er erläuterte mir die Zen-Lehre.

Als er damit fertig war, sagte ich: «Ich bin mir darüber im klaren, daß es unhöflich ist, überhaupt zu sprechen, doch würde ich gern etwas sagen. Bitte, seht mir die Ungezogenheit nach.

Was ich von Euch und anderen zu hören bekomme, ist sehr wahr. Es ist nicht so, daß ich damit nicht übereinstimme. Dennoch ist das Gefühl, welches ich dabei habe, als kratzte man einen juckenden Fuß, ohne den Schuh auszuziehen. Man dringt nicht recht durch zu dem Jucken. Eure Lehren erreichen die Mitte nicht, das Mark.»

Erstaunlicherweise brachten diese Worte ihn nicht im geringsten aus der Fassung. Er antwortete: «Natürlich. Es ist, wie Ihr sagt. Wir lehren andere auf dieselbe Weise, wie wir selbst unterwiesen wurden. Wir folgen einfach den Lehren früherer Meister, wie man sie in den Sūtras und Zen-Schriften findet. Zu unserer Schande muß gesagt werden, daß unsere Unterweisungen nicht auf wirklicher Erleuchtung fußen. Da wir nicht wahrhaft erleuchtet sind, kann es nur so sein, wie Ihr sagt: Unsere Belehrungen können die juckende Stelle nicht erreichen. Ihr wart imstande, dies zu durchschauen und mich als das zu erkennen, was ich bin. Ihr seid fürwahr kein Jedermann.»

Unter diesen Umständen mußte ich natürlich die Hoffnung aufgeben, daß einer dieser Lehrer meine Erleuchtung bestätigen konnte. Ich kehrte nach Hause zurück und begab mich erneut in Klausur. Und während ich hier noch über die natürliche Begabung meiner Mitmenschen für den Weg sann und die Mittel bedachte, mit denen sie unterwiesen werden

könnten, erfuhr ich, daß Meister Dōsha nach Nagasaki gekommen war. Der Anregung meines Meisters Umpo folgend, suchte ich Dōsha auf, und er bestätigte meine Zen-Erfahrung, wie ich euch schon berichtet habe. Ich hatte es wirklich schwer, jemanden zu finden, der meine Erleuchtung bestätigen konnte. Es gab einfach niemanden.

Wenn ich hier jeden Tag erscheine, um zu euch zu sprechen, so geschieht das aus eben diesem Grund. Wenn einer von euch Erleuchtung erlangt, so ist er in der glücklichen Lage, daß jemand da ist, der ihn bestätigen kann. Wenn ihr glaubt, Erleuchtung gefunden zu haben, so sagt es. Ansonsten aber hört aufmerksam zu und sucht in euch selbst die Wahrheit dessen, was ich sage. Dann werdet ihr erleuchtet werden. Wenn ihr von einem «Buddha» oder einem «Patriarchen» spricht, so ist das nur ein Name. Es ist ein Wort, das zurückbleibt, nachdem sie erschienen sind oder «geboren» wurden – etliche Schritte von der Stätte des Ungeborenen entfernt und daher völlig bedeutungslos. Wenn ihr im Ungeborenen selbst weilt, seid ihr direkt am Quell der Buddhas und Patriarchen. Niemand kennt den Aufenthaltsort eines Menschen, der fest von der Ungeborenenheit des Buddha-Geistes überzeugt ist. Nicht einmal die Buddhas und Patriarchen kennen ihn.

Wenn ihr unerschütterlich im Ungeborenen weilt, seid ihr ohne alle Mühen und Schwierigkeiten ein echter Tathāgata, ein lebendiger Buddha, während ihr hier bequem auf den Tatami-Matten sitzt. Das Auge für andere wird sich in euch öffnen, und ihr werdet alles aus der Warte der Verwirklichung sehen. Ich irre mich nie in meiner Einschätzung der Menschen; niemand irrt sich, der das Auge des Ungeborenen hat. Unsere Schule ist aus diesem Grund die «klaräugige Schule» genannt worden. Und da diese Fähigkeit daraus erwächst, daß man im ungeborenen Buddha-Geist weilt, finden wir manchmal auch den Namen «Buddha-Geist-Schule». Wenn sich der Blick für andere in euch öffnet und ihr ihnen

geradewegs ins Herz schauen könnt, so dürft ihr euch sagen, daß ihr den Buddha-Geist verwirklicht habt, denn eben das ist dann tatsächlich der Fall.

Solange ihr nicht in euch selbst verwirklicht, was ich eben sagte, werdet ihr es kaum glauben können. Vielleicht glaubt ihr gar, daß ich euch zu täuschen versuche. Doch wenn ihr wieder nach Hause gegangen seid und wenn der Tag kommt, da euch dies wirklich aufgeht, werdet ihr von dem Augenblick an, wer ihr auch sein mögt, ebenfalls fähig sein, anderen ins Herz zu schauen. Und dann werdet ihr erfahren, daß alles, was ich sage, wahr ist. Lüge ich euch an, so würde mir nach dem Tode für die Sünde der trügerischen Rede die Zunge herausgerissen. Glaubt ihr, ich könnte hier stehen und euch anlügen, wissend, daß mir dafür die Zungenausreißer-Hölle droht?¹⁹

Der ungeborene Dharma ist sowohl in Japan als auch in China verschwunden und längst in Vergessenheit geraten. Doch nun ist er wieder erschienen in der Welt. Wenn ihr euch davon überzeugt habt, daß ungeborene erleuchtende Weisheit ohne jeden Zweifel der Buddha-Geist ist, so wird euer Glaube an ihn unerschütterlich. Dann ist es so, als täten alle Menschen in der Welt sich zusammen, um euch davon zu überzeugen, daß eine Krähe ein Reiher ist; da ihr jedoch aufgrund eurer alltäglichen Erfahrung wißt, daß eine Krähe von Natur aus schwarz ist und ein Reiher weiß, könnten sie euch nicht überzeugen, wie ausdauernd und eindringlich sie es auch versuchten.

Wißt ihr erst ohne eine Spur von Zweifel, daß die wunderbare erleuchtende Weisheit des Ungeborenen der Buddha-Geist ist und dieser Buddha-Geist alle Dinge vermöge des Ungeborenen vollkommen in Ordnung bringt, so können andere euch nicht mehr täuschen oder in die Irre führen. Menschen mit dieser unerschütterlichen Überzeugung nennt man «die Festen und Unbeirraren». Heute und

für endlose künftige Zeitalter sind sie ungeborene lebendige Buddhas.

Als ich jung war und den ungeborenen Dharma darzulegen begann, fiel es den Menschen schwer, ihn zu erfassen. Sie glaubten, ich verbreite ketzerische Lehren, oder hielten mich für einen Christen.²⁰ Sie fürchteten sich vor mir. Niemand wagte sich heran. Doch es dauerte nicht lang, bis sie ihren Irrtum einsahen und klar erkannten, daß ich ihnen den wahren Dharma darlegte. Nun halten sie sich nicht mehr fern wie ehemals, und ich werde förmlich belagert von allzu vielen Menschen, die mich drängen und anflehen, sie zu empfangen. Ich habe keinen Augenblick mehr für mich selbst.

Alle Dinge haben ihre Zeit. Seit der Zeit, da ich in dieses Kloster kam, sind vierzig Jahre vergangen, und weil ich meine Lehre im Laufe der Zeit immer und immer wieder dargelegt habe, findet man hier nun viele Menschen, die die Meister der Religion übertreffen.

Eure Parteilichkeit für euch selbst ist die Wurzel all eurer Täuschungen. Es gibt keine Täuschungen, wenn ihr nicht diese Vorliebe für euch selbst hegt. Wenn die Menschen, die neben euch sitzen, zu streiten anfangen, mag es euch, da ihr selbst nicht beteiligt seid, leichtfallen zu entscheiden, wer von den Streitenden recht hat und wer unrecht. Ihr seid Außenstehende, könnt also kühlen Kopf bewahren. Was aber, wenn ihr selbst beteiligt seid? Dann ergreift ihr Partei für euch selbst und stellt euch dem anderen entgegen. Und indem ihr miteinander streitet, verwandelt ihr euren Buddha-Geist in einen Streitenden Geist.

Zum anderen, da der Buddha-Geist von wunderbarer erleuchtender Weisheit ist, müssen Dinge, die ihr in der Vergangenheit getan oder erfahren habt, sich notwendig darin spiegeln. Heftet ihr euch an diese Bilder, die zurückgespiegelt werden, so laßt ihr unwissentlich Täuschungen entste-

hen. Die Gedanken entstehen nicht schon an der Stelle, wo diese Bilder widergespiegelt werden; sie werden durch eure früheren Erfahrungen hervorgerufen und stellen sich dann ein, wenn Dinge, die ihr in der Vergangenheit gesehen oder gehört habt, sich im Buddha-Geist widerspiegeln. Ursprünglich jedoch haben Gedanken keine wirkliche Substanz. Wenn sie also gespiegelt werden, laßt sie einfach gespiegelt werden, und laßt sie entstehen, wenn sie entstehen. Wendet keinen Gedanken daran, sie anzuhalten. Hören sie auf, so laßt sie aufhören. Schenkt ihnen keine Beachtung. Laßt ihnen ihren Lauf. Dann stellen sich keine Täuschungen ein. Und da es keine Täuschungen gibt, wenn ihr die gespiegelten Gedanken nicht beachtet, mögen die Bilder ruhig im Geist gespiegelt werden, und es ist dennoch so, als geschähe dies nicht. Tausend Gedanken mögen sich einstellen, und es ist doch so, als geschähe es nicht. Sie werden euch keinerlei Verdruß bereiten. Ihr werdet keine Gedanken aus eurem Geist zu vertreiben haben – nicht ein einziger Gedanke muß abgeschnitten werden.

Bankei sprach am ersten Tag des zwölften Monats zu den versammelten Priestern, Mönchen und Laien:²¹

In meinen Klöstern ist in jedem Augenblick, Tag und Nacht, die anberaumte Zeit zur Übung. Ich halte es hier nicht so, wie man es anderswo macht, und sage euch, die Übung beginne zu der und der Zeit. Hier springt keiner herum und macht ein großes Getue.

In meinem Kloster gab es einmal einen Mönch, der eingenickt war. Ein anderer Mönch sah das und schlug mit einem Stock auf ihn ein. Ich wies ihn zurecht: «Was schlägst du ihn, wenn er sich ein erfrischendes Schläfchen gönnt? Glaubst du, er verläßt den Buddha-Geist und hält sich woanders auf, wenn er schläft?» Nun halte ich die Leute gewiß nicht dazu an, hier zu schlafen. Doch sind sie einmal eingeschlafen, macht man einen schweren Fehler, wenn man sie schlägt. Dergleichen ist hier nicht mehr erlaubt. Wir fordern

die Leute nicht eigens auf, ein Nickerchen zu halten. Aber wir schlagen oder tadeln sie auch nicht, wenn sie es tun. Wir tadeln oder loben sie nicht fürs Schlafen; wir tadeln oder loben sie nicht fürs Nichtschlafen.

Wenn ihr wach bleibt, so bleibt ihr wach. Wenn ihr schlaft, so schlaft ihr. Schlaft ihr aber, so schlaft ihr in demselben Buddha-Geist, in dem ihr wach wart. Ihr schlaft im Buddha-Geist, wenn ihr schlaft, und ihr seid munter im Buddha-Geist, wenn ihr munter seid. Auf diese Weise bleibt ihr stets im Buddha-Geist. Ihr seid nie auch nur für einen Augenblick von ihm getrennt.

Es ist falsch zu glauben, die Menschen würden etwas anderes, wenn sie einschlafen. Wären sie nur im Wachzustand im Buddha-Geist und verwandelten sich beim Einschlafen in etwas anderes, so wäre das nicht der wahre buddhistische Dharma. Es würde bedeuten, daß sie sich beständig in einem Zustand der Seelenwanderung befänden.

Ihr alle hier arbeitet mit Fleiß daran, Buddhas zu werden. Deswegen möchtet ihr diejenigen, die einschlafen, tadeln und schlagen. Aber das ist nicht recht. Ein jeder von euch empfängt bei seiner Geburt nur eines von seiner Mutter: den ungeborenen Buddha-Geist. Sonst nichts. Wenn ihr einfach im ungeborenen Geist weilt, darin schlafend, wenn ihr schlaft, munter und rege, wenn ihr wach seid, so seid ihr in eurem alltäglichen Leben jederzeit ein lebendiger Buddha und braucht nicht zu versuchen, einer zu werden. Es gibt keinen Augenblick, in dem ihr kein Buddha seid. Da ihr stets ein Buddha seid, ist da kein weiterer Buddha, der ihr werden könntet. Ein weitaus leichter und kürzerer Weg als das Bemühen, ein Buddha zu *werden*, besteht darin, einfach ein Buddha zu *sein*.

Der ungeborene Buddha-Geist geht frei und ungezwungen um mit allem, was ihm begegnet. Geschieht jedoch etwas, das euch den Buddha-Geist in Denken verwandeln läßt, so

geratet ihr in Schwierigkeiten und verliert diese Freiheit. Ich möchte euch dafür ein Beispiel geben. Denken wir an eine Frau, die mit Nähen beschäftigt ist. Eine Freundin betritt das Zimmer und spricht sie an. Solange sie im Ungeborenen zuhört und näht, kann sie ohne weiteres beides zugleich tun. Wendet sie ihre Aufmerksamkeit jedoch den Worten der Freundin zu, so daß sich in dem Bestreben, eine Antwort zu geben, ein Gedanke in ihrem Geist bildet, so hört ihre Hand auf zu nähen; wendet sie ihre Aufmerksamkeit dem Nähen zu und denkt darüber nach, so bekommt sie nicht mehr alles mit, was ihre Freundin sagt, und das Gespräch gerät ins Stocken. In beiden Fällen hat der Buddha-Geist den Ort des Ungeborenen verlassen. Sie hat ihn in Gedanken verwandelt. Sobald ihre Gedanken sich an ein Ding heften, sind sie für alle anderen nicht mehr empfänglich, und der Geist wird seiner Freiheit beraubt.

Ich will euch erzählen, was geschah, als ich in Marugame, in der Provinz Sanuki, war. Ihr wißt ja, daß Marugame eine Festungsstadt ist, und als ich dort war, kamen viele Menschen, um den Darlegungen zu lauschen. Einmal war da auch eine Dame in Begleitung ihrer Dienerin und einer älteren Frau. Die drei hörten zu und gingen dann wieder fort. Einige Zeit danach kamen die Dame und die alte Frau wieder. Die Dame sagte: «Bevor meine alte Aufwärterin Euch begegnete, war sie von eigensinnigem und unleidlichem Wesen. Sie geriet beim geringsten Anlaß in Zorn. Wie Ihr wißt, ist es nun schon eine Weile her, daß wir Euch zuhörten, aber seitdem ist sie bis auf den heutigen Tag nicht ein einziges Mal übellaunig gewesen. Sie ist sogar sehr weise geworden. Alles, was sie sagt, ist klug und vernünftig. In ihrem Kopf ist offenbar kein törichter Gedanke. Ich muß mich schämen angesichts des Beispiels, das sie mir gibt. Ich bin überzeugt, daß ihre Wandlung

nur darauf zurückzuführen ist, daß sie Eure Lehre unmittelbar mit dem Herzen aufgenommen hat. Wir verdanken dies alles Eurem Einfluß.»

Das waren ihre Worte, und so weit ich später hörte, ist die alte Frau nie wieder vom Buddha-Geist abgewichen.

Was ich «das Ungeborene» nenne, ist der Buddha-Geist. Dieser Buddha-Geist ist ungeboren, voll der wunderbaren Kraft erleuchtender Weisheit. Im Ungeborenen finden alle Dinge ihren rechten Ort und sind in vollkommenem Einklang. Wenn alles, was ihr tut, in Übereinstimmung mit dem Ungeborenen geschieht, so öffnet sich in euch das Auge, das andere sieht, wie sie sind, und ihr erfahrt in eurem eigenen Geist, daß ein jeder, den ihr seht, ein lebendiger Buddha ist. Lebt ihr erst einmal im Ungeborenen, so fallt ihr nie wieder in eure alte Lebensweise zurück – so wie es der alten Frau aus Sanuki erging. Habt ihr den großen Wert des Buddha-Geistes einmal erkannt, so könnt ihr ihn nie mehr verlassen, um der Täuschung anheimzufallen. Solange ihr jedoch um seinen großen Wert nicht wißt, werdet ihr in allem, was ihr tut, auch in unbedeutenden Dingen, euch selbst täuschen und als unerleuchtete Menschen leben.

Mir fällt auf, daß heute viele Frauen hier sind. Im Unterschied zu den Männern verliert ihr Frauen recht leicht die Fassung. Selbst unbedeutende Dinge reichen aus, euch in Aufregung zu versetzen und euren ungeborenen Buddha-Geist in einen Streitenden Geist, in ein unwissendes Tier oder einen von Begierden getriebenen Hungrigen Geist zu verwandeln, so daß ihr dann allerlei verschiedene Formen annehmen müßt. Ihr solltet ganz besonders aufmerken bei allem, was ich sage.

In Häusern, in denen Haushaltshilfen beschäftigt werden, arbeiten viele Dienstjungen und Dienstmädchen. Natürlich sind immer auch welche darunter, die unachtsam mit den Dingen umgehen. Gelegentlich werden Geschirrtile zer-

brochen, an denen man sehr gehangen hat. Vielleicht handelt es sich auch um etwas ganz Unbedeutendes, und doch laßt ihr zu, daß euch das Blut zu Kopfe steigt. Zornig scheltend geht ihr auf den Missetäter los. Doch diese Schüssel oder Teeschale, wie teuer sie euch auch gewesen sein mag, wurde nicht absichtlich zerbrochen. Es war ein Mißgeschick, und nun ist nichts mehr daran zu ändern. Nichtsdestotrotz gebt ihr dem Zorn in euch Raum und laßt zu, daß der Unrat eurer selbstüchtigen Leidenschaften den kostbaren Buddha-Geist, der euch bei der Geburt gegeben wurde, in einen Streitenden Geist verwandelt. Ihr könnt jederzeit eine neue Teeschale kaufen. Ohnehin schmeckt der Tee aus einem gewöhnlichen Imari-Becher genauso wie aus einer unschätzbar wertvollen koreanischen Schale. Ihr könnt ihn ebensogut aus dem einen wie aus dem anderen Gefäß trinken. Die einmal verlorene Beherrschung hingegen ist nicht leicht zurückzugewinnen.

Wenn ihr nun wirklich verstanden habt, was ich über die Teeschale sagte, solltet ihr, ohne daß ich es für jedes einzelne Ding eigens erläutere, wissen, daß es auch für alles andere gilt. Was auch geschieht, laßt es kein Kümmernis werden, durch das ihr den Buddha-Geist in einen Streitenden Geist verwandelt. Verkehrt ihn nicht in Verblendung, und laßt euer ichbezogenes Denken nicht einen Hungrigen Geist aus ihm machen. Dann lebt ihr ganz von selbst im ungeborenen Buddha-Geist. Darin habt ihr dann keine Wahl mehr. Habt ihr den großen Wert des Buddha-Geistes einmal erkannt, so könnt ihr, selbst wenn ihr wolltet, gar nicht mehr anders, als im Ungeborenen zu verharren. Ich möchte euch wissen lassen, wie entscheidend wichtig es für euch ist, euren Buddha-Geist nicht in die Drei Gifte²² zu verwandeln, also hört aufmerksam zu und verwandelt euren Buddha-Geist nicht mehr in etwas anderes.

Wenn ich den Menschen so vom Ungeborenen erzähle, glauben sie manchmal, es sei eine Lehre, die ich ganz aus mir selbst geschöpft habe. Das ist nicht so. Wenn ihr euch die Sūtras und andere buddhistische Schriften anschaut, werdet ihr sehen, daß das Ungeborene auf diese oder jene Weise auch in der Vergangenheit schon dargelegt wurde.²³ Die Patriarchen der Zen-Schule erwähnten es. Man vernahm es aus dem goldenen Mund von Shākyamuni-Buddha höchstselbst. Selbst Kinder wußten davon. Ihr findet jedoch immer nur die Worte «ungeboren, unsterblich». Nirgends jedoch finden wir dargelegt, was dieses «ungeboren, unsterblich» eigentlich ist. Ich bin der erste, der die Menschen lehrt, indem er ihnen Beweise des Ungeborenen vorlegt. Verständlich also, daß jene, die dies nicht wissen, irrtümlich meinen, ich hätte mir die Worte selbst ausgedacht.

Als junger Mann, der um die Verwirklichung des Buddha-Geistes rang, versuchte ich mich auch an der Kōan-Schulung. Ich hatte Unterredungen mit Zen-Meistern und führte mit ihnen Zen-Dialoge auf Chinesisch. Ich arbeitete sehr eifrig daran. Es ist jedoch für uns Japaner besser, uns der Alltagssprache zu bedienen, wenn wir Fragen stellen, die mit dem Weg zu tun haben. Da wir das Chinesische nicht sonderlich gut beherrschen, stehen wir bei solchen Fragen und Antworten vor der Schwierigkeit, daß wir nicht recht zu sagen vermögen, was wir sagen wollen. Benutzen wir aber unsere Umgangssprache und reden so, wie wir es gewohnt sind, so gibt es nichts, worüber wir nicht Fragen stellen könnten. Anstatt uns zu plagen mit der ständigen Sorge um die richtige chinesische Ausdrucksweise, sollten wir unsere Fragen in einer Sprache stellen, die uns leicht verfügbar ist, frei von den Fesseln, die eine fremde Sprache uns auferlegt. Könnten wir freilich nur durch die chinesische Sprache zur Verwirklichung gelangen, so wäre ich der erste, der sagte: Sprecht chinesisches. Tatsächlich aber können wir ohne weite-

res Fragen über den Weg stellen und ihn erlangen, wenn wir unsere eigene Sprache sprechen. Es täte uns nicht gut, unsere Fragen in einer Sprache stellen zu müssen, die wir nicht beherrschen. Denkt stets daran, und wann immer ihr mich etwas zu fragen habt, so zögert nicht. Was es auch sei, fragt in der Weise, die euch naheliegt, in euren eigenen Worten, und ich werde euch helfen, die Dinge zu klären. Da ihr die Dinge auf diese Weise lösen könnt, was könnte euch da nützlicher und besser zu Diensten sein als das normale Japanisch, das ihr jeden Tag gebraucht?

Zu der Zeit, als ich mich in Nagasaki unter Dōsha schulte, schickte man einen Brief an den Zen-Meister Ingen nach China, worin er nach Nagasaki eingeladen wurde.²⁴ Ich hatte teilgenommen an den Gesprächen, die zu dieser Einladung führten, und glücklicherweise hielt ich mich auch gerade bei Dōsha auf, als Ingen schließlich ankam. Als sein Schiff die Hafeneinfahrt ansteuerte, gingen sämtliche Mönche, die Dōsha unterstanden, hinunter an die Landungsbrücke, um ihn willkommen zu heißen. Doch als Ingen von Bord ging, wußte ich in dem Augenblick, da ich ihn erblickte, daß er kein Mann des Ungeborenen war. Und so kam es mir nie in den Sinn, zur Unterweisung zu ihm zu gehen.

Die Menschen haben im allgemeinen falsche Vorstellungen vom Leben und Sterben nach eigenem Willen. Sie meinen, es bedeutet, daß jemand an irgendeinem Tag entscheidet, er werde morgen sterben, oder daß er auf Monat und Tag angibt, wann er im nächsten Jahr sterben wird – um dann tatsächlich zu jenem Zeitpunkt eines natürlichen Todes zu sterben. Manche meinen auch, es habe mit dem Verlängern der Lebensspanne um soundsoviele Tage oder Monate zu tun. Derartige Vorstellungen hegen viele Menschen. Ich selbst sage nicht, es gebe keine Beispiele für dieses Leben und Sterben nach eigenem Willen; nach außen hin sieht es in

gewissem Sinne wirklich so aus, als lebten und stürben diese Menschen ganz nach ihrem eigenen Willen. Und da diese Fähigkeit auf Schulung und Übung zurückzuführen ist, findet man sie gelegentlich selbst bei solchen, deren geistiges Auge noch nicht geöffnet ist. Selbst ganz unreligiöse Menschen können wissen, wann sie sterben werden. Da jedoch ihr geistiges Auge nicht geöffnet ist, wissen sie überhaupt nicht, welche Bedeutung das hat.

Ein Mensch des Ungeborenen ist jenseits von Leben und Sterben (Samsāra). Ich meine damit dies: Jemand, der ungeboren ist, ist auch unsterblich, steht also jenseits von Geburt und Tod. *Ich* spreche von Leben und Sterben nach eigenem Willen, wenn jemand stirbt, ohne sich um Leben und Tod zu sorgen, um die unaufhörliche Abfolge von Geburt-Tod, Geburt-Tod, die das samsarische Dasein bildet. Im übrigen ereignet sich Leben und Sterben in jedem Augenblick des ganzen Tageslaufes; ihr sterbt nicht nur einmal in eurem Leben, nämlich dann, wenn ihr aufhört, zu atmen. Wenn ihr lebt, ohne euch um Leben und Tod zu sorgen, dann lebt ihr stets so, daß der Tod, wann auch immer er kommen mag, und sei es eben jetzt in diesem Augenblick, keine große Sache ist. Das ist es, was ich als «leben und sterben nach eigenem Willen» bezeichne. Es ist ein fest im ungeborenen Buddha-Geist verankertes Leben. Zu verkünden, man werde zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten, festgesetzten Tag sterben, und damit ständig beschäftigt zu sein – könnt ihr euch vorstellen, wie einengend und unfrei das wäre?

Religiöse Menschen hört man häufig sagen, Samsāra oder Leben-und-Sterben sei dasselbe wie Nirvāna.²⁵ Doch wenn sie so sprechen, tun sie es vom Samsāra-Standpunkt aus – also hat es eigentlich gar nichts mit Nirvāna zu tun. Dieser Fehler unterläuft ihnen, weil sie noch nicht erfaßt haben, daß der ungeborene Buddha-Geist, der stets bei ihnen ist, alle Dinge eben jetzt vermöge des Ungeborenen in ihre rechte

Ordnung bringt. Das «Samsāra ist Nirvāna» irgendwo sonst zu suchen und sich mit Wörtern und Buchstaben abzugeben, ist gegenstandslos. Diese Menschen verwandeln nur den ungeborenen Buddha-Geist in den Gedanken «Samsāra ist Nirvāna» und verbringen in ihrer Unvernunft jede Sekunde des Tages und der Nacht, ohne einen Augenblick der Rast, als Gefangene des Samsāra. Da der Buddha-Geist vermöge des Ungeborenen für alle Dinge sorgt, hat er nichts zu schaffen mit Samsāra und Nirvāna. Vom Ort des Ungeborenen her betrachtet, sind beide nur wie die Schatten in einem Traum. Der Buddha-Geist ist jedoch von so wunderbarer Gewandtheit, daß ein Mensch, der bis gestern geschäftig ins Samsāra verstrickt war, heute jedoch diesen Fehler einsieht und seinen Buddha-Geist künftig nicht mehr in die Drei Gifte verwandelt, fortan frei von allen Gedanken an solche Dinge wie Samsāra im Buddha-Geist weilen wird. Wenn die Zeit kommt, da seine körperlichen Elemente sich im Tode auflösen, wird er sich dieser Auflösung vollständig hingeben, wird ohne Bedauern und ohne sich anzuklammern sterben. Solch ein Mensch *lebt* die Wahrheit des «Samsāra ist Nirvāna», und zugleich lebt und stirbt er nach eigenem Willen.

Ich lege den Menschen hier immer wieder nahe, einfach im ungeborenen Buddha-Geist zu leben. Ich dränge niemanden, irgend etwas anderes zu tun. Wir haben keine besonderen Regeln. Man ist jedoch übereingekommen, sechs Stunden jeden Tag (für die Brenndauer von zwölf Räucherstäbchen) Zazen zu üben, und ich lasse es geschehen. Diese Zeit bleibt dem Zazen vorbehalten. Der ungeborene Buddha-Geist jedoch hat mit diesen Räucherstäbchen nichts zu tun. Es ist nichts als ein Daheimsein im Buddha-Geist, ohne sich in Selbsttäuschungen zu verfangen und ohne darüber hinaus nach Erleuchtung zu suchen. Sitzt einfach im Buddha-Geist, steht im Buddha-Geist, schläft im Buddha-Geist, wacht auf im Buddha-Geist, tut alles im Buddha-Geist – dann seid ihr

ein lebendiger Buddha in allem, was ihr im täglichen Leben tut. Darüber hinaus gibt es nichts.

Zazen ist nun das Sitzen des Buddha-Geistes in Ruhe. Was beständig Zazen übt, ist der Buddha-Geist. Zazen ist nicht beschränkt auf die Zeit, die ihr sitzt. Wenn hier jemand etwas zu tun hat während der Sitzzeiten, so mag er aufstehen und es tun. Es bleibt jedem selbst überlassen, zu tun, wonach ihm der Sinn steht. Manche gehen für die Brenndauer eines Räucherstäbchens im Kinhin.²⁶ Und da sie nicht ewig weitergehen können, setzen sie sich dann wieder für die Dauer eines weiteren Stäbchens hin und üben Zazen. Sie können nicht ununterbrochen schlafen, also stehen sie auf. Sie können nicht ständig reden, also hören sie damit auf und üben Zazen. Sie sind an keine festen Regeln gebunden.

In jüngster Zeit sieht man allenthalben, daß die Zen-Meister im Umgang mit ihren Schülern die «alten Mittel» anwenden.²⁷ Sie nehmen offenbar an, daß sie ohne diese nicht auskommen. Sie sind unfähig, auf direkte Weise zu lehren, das heißt, selbst vorzustößen und ihren Schülern mittellos zu begegnen. Diese augenlosen Bonzen mit ihrem «Mittel-Zen» – wenn sie nicht ihre Hilfswerkzeuge zur Hand haben, wissen sie mit Menschen nicht umzugehen.

Schlimmer noch, sie sagen ihren Schülern, im Zen gebe es keinen Fortschritt, solange man nicht einen «großen Zweifel»²⁸ in sich erzeuge, der dann durchbrochen werden müsse. Anstatt sie zu lehren, einfach nur im ungeborenen Buddha-Geist zu leben, bedrängen sie ihre Schüler, diesen großen Zweifel irgendwie in sich zu erwecken. Menschen, die keinen Zweifel hegen, wird nun einer aufgebürdet. Sie machen aus ihrem Buddha-Geist eine «Masse von Zweifel». Das ist vollkommen falsch.

Meine Lehre hat weder mit «eigener Kraft» noch mit der «Kraft des anderen» zu tun.²⁹ Sie steht jenseits von beiden. Der Beweis: Wenn, während ihr hier sitzt und mir zuhört,

irgendwo ein Sperling tschilpt oder eine Krähe krächzt oder ein Mann oder eine Frau etwas sagt oder der Wind in den Blättern raschelt, so hört und erkennt ihr jeden dieser Laute, obgleich ihr hier sitzt und gar nicht auf sie achtet. Es ist nämlich nicht euer Ich, das da hört, es ist nicht «eigene Kraft». Andererseits hättet ihr nichts davon, wenn jemand anderes diese Laute für euch hören und erkennen würde. Es ist also auch nicht die «Kraft des anderen». Daher kann ich sagen, daß meine Lehre nichts mit eigener Kraft oder Kraft des anderen zu tun hat und jenseits von beiden steht. Wenn ihr derart im Ungeborenen lauscht, wird jeder Laut gehört, so, wie er auftritt. Und auf eben diese Weise ist im Ungeborenen auch für alle anderen Dinge bestens gesorgt. Ein jeder, der sein Leben im Ungeborenen lebt, wer er auch sein mag, wird dies bestätigt finden. Niemand, der im Ungeborenen lebt, gibt sich mit dem «Ich» und dem «anderen» ab. Er befindet sich jenseits von beiden.

Ich durchwanderte das ganze Land und verschwendete Zeit und Kraft mit harter Askese, weil ich meinen Buddha-Geist finden wollte. Statt dessen brachte ich damit nur eine schwere Krankheit über mich. Ich bin für lange Zeiträume ans Krankenlager gefesselt gewesen, und so kenne ich mich aus eigener Anschauung bestens aus mit dem Kranksein. Was in dieser Welt geboren wird und körperliche Gestalt annimmt, muß zwangsläufig die Erfahrung des Krankseins machen. Wenn ihr aber fest im ungeborenen Buddha-Geist verwurzelt seid, so macht das Leiden, das für gewöhnlich mit einer Krankheit einhergeht, euch keinen Kummer mehr. Zwischen der Krankheit und dem Leiden muß unterschieden werden. Die Krankheit ist Krankheit, das Leiden ist Leiden. Und so ist das zu verstehen: Da der Buddha-Geist im Grunde ungeboren ist, hat er mit Freude und Schmerz gleichermaßen nichts zu schaffen. Ungeboren sein bedeutet ja, daß er vollkommen unabhängig ist vom Denken; erst

wenn sich Gedanken einstellen, erfährt ihr Schmerz oder Freude. Solange der Buddha-Geist in seiner ursprünglichen Ungeborenheit verharret, vom Kranksein nicht bekümmert und am Kranksein nicht haftend, erfährt er kein Leiden. Wenn aber Gedanken vom Grund des Ungeborenen aufsteigen und ihr euch um eure Krankheit zu sorgen beginnt, erschafft ihr euch das Leiden selbst; ihr verwandelt euren Buddha-Geist in Leiden. Daran ist nichts zu ändern. Selbst das Leiden der Hölle ist von dieser Art.

Nehmen wir also an, jemand leide, weil er voller Sorgen und Ängste wegen seiner Krankheit ist. Die Krankheit mag irgendwann zu weichen beginnen, doch da er nicht nur erfüllt ist von Sorgen um seine Krankheit, sondern auch noch befürchtet, er bekomme die falsche Medizin oder der Arzt sei unfähig, verwandelt er den Buddha-Geist ständig in quälende Gedanken, bis endlich die Krankheit seines Geistes schlimmer wird als die ursprüngliche Erkrankung. In dem Bestreben, der Krankheit zu entkommen, wird das Gewirr der Gedanken in seinem Kopf immer dichter, während die ursprüngliche Krankheit sich vielleicht tatsächlich allmählich bessert und er schließlich wieder gesund wird. Jetzt aber leidet er, weil die sorgenvollen Gedanken, die er im Verlauf der Krankheit und Genesung immer stärker werden ließ, ihn nicht mehr loslassen, sondern sich in seinem Geist immer weiter fortspinnen.

Dennoch müßte man jemanden, der mit einer Krankheit darniederliegt oder irgendein anderes Leiden zu erdulden hat, einen Lügner nennen, wenn er behauptete, er leide nicht. Er weiß nicht, in welcher Weise die wunderbare Weisheit des Buddha-Geistes wirkt. Versicherte er auf Ehre und Gewissen, er leide nicht, so würde das nur bedeuten, daß sein Leiden die Form des Nichtleidens annimmt. Solch einen Menschen vom Leiden zu befreien ist unmöglich. Vermöge der erleuchteten Weisheit, die ihm innewohnt, erkennt und unterscheidet der Buddha-Geist nicht nur das Leiden, son-

dern auch alle anderen Dinge, und wenn eine Krankheit sich einstellt, bleibt er selbst frei von aller Verstrickung in Schmerz und Leiden. Da man sich aber unweigerlich in Gedanken mit der Krankheit beschäftigt, ist es in solchen Zeiten besser, sich der Krankheit auszuliefern und zu klagen, wenn man von Schmerzen geplagt wird. So kann man in jeder Lage, krank oder wohltauf, im Buddha-Geist leben. Eines müßt ihr euch dabei stets vergegenwärtigen: Sobald das Denken sich des Leidens bemächtigt, wird der Buddha-Geist in den *Gedanken* an Krankheit und den *Gedanken* an Leiden verwandelt, die etwas ganz anderes sind als Krankheit und Leiden selbst, und daran leidet man dann.

Der ungeborene Buddha-Geist ist ursprünglich frei von allem Denken. Weiß der Mensch nicht um die Ungeborenheit des Buddha-Geistes und leidet, weil er ihn in Denken verwandelt hat, so mag er sein Leiden auch lauthals leugnen – dieses Leugnen des Leidens ist doch nichts als Willkür, die aus seinem Denken erwächst. Er kann sich nicht wirklich von seinem Leiden lösen. Er mag denken, er leide nicht; da er jedoch nicht fest verwurzelt ist im ungeborenen Buddha-Geist, der von Geburt und Tod nicht berührt wird, ist eben dies – Geburt-und-Tod – der Grund seines Leidens.

Das Wirken eures klaren, erleuchtenden Buddha-Geistes ist von einem gewöhnlichen Spiegel so verschieden wie eine Wolke von Schlamm. Kyôto, Ôsaka, Edo, Sendai, Nagasaki, welcher Ort auch immer – seid ihr einmal dagewesen und habt ihn gesehen, so wird euer Gespräch mit jemandem, der diesen Ort auch gesehen hat, in vollkommener Übereinstimmung geführt werden, auch wenn viele Jahre vergangen sind und ihr euch an einem ganz anderen Ort aufhaltet. Ein Spiegel kann nur Dinge erhellen und zeigen, die von ihm nicht mehr als einen oder zwei Schritte entfernt sind; vermöge des funkelnd klaren Wirkens des Buddha-Geistes könnt ihr jedoch einen Menschen sehen und erkennen, der eine ganze

Häuserzeile von euch entfernt ist. Ihr könnt einen fünfzig Meilen entfernten hochaufragenden Berggipfel sehen, selbst wenn er sich hinter Hügelketten befindet, und euer Buddha-Geist erkennt, ob es der Fuji oder der Kongō oder irgendein anderer Berg ist. Und so wird der Buddha-Geist zwar häufig einem Spiegel verglichen, doch wie ganz anders ist seine Klarheit in Wirklichkeit! Selbst Sonne und Mond erleuchten nur die Erde und die Himmel. Die wunderbare Klarheit des Buddha-Geistes vermag jedoch – durch Worte –, die Menschen zu erleuchten und sie nach und nach von ihren Täuschungen zu befreien. Und wenn jemand diese Worte hört, sie versteht und bestätigt, so wird er aus sich selbst heraus wissen, daß das wunderbare Strahlen des Buddha-Geistes sogar das Strahlen von Sonne und Mond übertrifft. Welch ein unermeßlicher Schatz euer Buddha-Geist doch ist.

Fragen und Antworten

Ein Mönch sagte zu Bankei: Ich bin seit jeher von aufbrausendem Wesen. Ständig flammt der Zorn auf. Mein Meister macht mir wieder und wieder Vorhaltungen deswegen, doch bisher hat das noch nichts genützt. Ich weiß, daß es nicht so bleiben kann, doch bin ich nun mal mit diesem hitzigen Gemüt geboren und kann mich nicht davon freimachen, mag ich mich auch noch so sehr anstrengen. Gibt es etwas, das ich tun kann, um diesen Makel zu beseitigen? Diesmal, mit Eurer Lehre, hoffe ich, mich selbst heilen zu können. Und wenn ich dann heimgehe, werde ich meinem Meister wieder gegenüber treten können und gewiß für den Rest meines Lebens den Nutzen davon haben. Bitte, sagt mir, was zu tun ist.

BANKEI: Ein interessantes Erbe, was du da hast. Ist dein hitziges Gemüt jetzt hier? Weise es mir vor. Ich werde es dir heilen.³⁰

MÖNCH: Ich bin jetzt nicht zornig. Dieses Aufbrausen geschieht unerwartet, wenn etwas mich reizt.

BANKEI: Dann bist du auch nicht damit geboren. Du erzeugst es selbst unter diesem oder jenem Vorwand. Wo wäre dein Zorn denn jedesmal, wenn du ihn nicht erzeugtest? Aufgrund deiner Parteilichkeit für dich selbst steigerst du dich in den Ausbruch hinein, widersetzt dich anderen, um deinen eigenen Kopf durchzusetzen. Und dann wirfst du deinen Eltern zu Unrecht vor, sie hätten dir ein aufbrausendes Wesen aufgebürdet. Wie sehr es dir doch an Achtung und Liebe für deine Eltern gebricht!

Jeder Mensch empfängt von seinen Eltern den Buddha-Geist, wenn er geboren wird. Seine Verblendung erzeugt er durch seine Parteilichkeit für sich selbst ganz allein. Es ist töricht anzunehmen, sie sei angeboren. Wenn du nicht in Zorn gerätst, wo ist dann dein Zorn? Alle Einbildungen sind von eben dieser Art; solange du sie nicht selbst erzeugst, gibt

es sie nicht. Das ist für die Menschen so schwer einzusehen. Da erzeugen sie aus ihren selbstsüchtigen Begierden und verblendeten geistigen Gewohnheiten etwas, das nicht in ihrer Natur liegt, glauben aber, es sei ihnen angeboren. Zwangsläufig unterliegen sie deshalb Täuschungen in allem, was sie tun.

Du hängst offenbar sehr an deiner Verblendung, da du ja deinen Buddha-Geist eigens in Selbsttäuschungen verwandelst, um verblendet sein zu können. Wüßtest du nur um den großen Wert des Buddha-Geistes, es wäre dir ganz unmöglich, je wieder verblendet zu sein, selbst wenn du es wolltest. Dies präge dir gründlich ein: Wenn du nicht verblendet bist, bist du ein Buddha, und das heißt, du bist erleuchtet. Rück näher und hör aufmerksam zu und gib acht, daß du verstehst, was ich sage.

Du erzeugst deine Zornausbrüche, wenn die Organe deiner sechs Sinne [Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Berühren und Denken] durch äußere Umstände erregt werden und dir eingeben, dich gegen andere Menschen zu wenden, um deine eigenen Ideen, die dir so kostbar sind, durchzusetzen. Haftest du aber nicht am Ich, so gibt es keine Täuschungen. Dies muß dir vollkommen klar sein.

Alles, was deine Eltern dir bei der Geburt gaben, war der Buddha-Geist. Sonst nichts. Was hast du damit gemacht? Schon als du ein ganz kleines Kind warst, hast du beobachtet, wie die Menschen in deiner Umgebung manchmal in Zorn gerieten. Du bist darin regelrecht geschult worden und hast dich selbst daran gewöhnt, leicht aufzubrausen. Heute läßt du dich einfach gehen und gibst jeder Zornesregung nach. Es ist jedoch töricht zu glauben, das liege in deiner Natur. Wenn du aber jetzt deinen Irrtum erkennst und deinem Zorn nicht mehr Raum gibst, wirst du dich um kein aufbrausendes Temperament mehr zu sorgen haben. Anstatt es also bessern zu wollen, bringe es lieber gar nicht erst hervor. Das ist der schnellste Weg, meinst du nicht auch?

Etwas daran ändern zu wollen, wenn es einmal da ist, bringt nur neue Schwierigkeiten mit sich und ist außerdem vergeblich. Werde gar nicht erst zornig, dann ist da nichts, was geheilt werden müßte.

Hast du das klar erkannt und hörst auf, deinen Zorn eigens zu schüren, so wirst du sehen, daß du auch keinen anderen Täuschungen mehr unterliegst – selbst wenn du es wolltest –, weil du dann ständig im ungeborenen Buddha-Geist lebst. Da ist sonst nichts.

Da alles vollkommen im Einklang ist, wenn ihr im ungeborenen Geist der Buddhas lebt und wirkt, wird meine Schule auch die «Buddha-Geist-Schule» genannt. Lebt im Buddha-Geist, und ihr seid von dem Augenblick an ein lebendiger Buddha. Dies ist das kostbare Ding, auf welches «unmittelbar gedeutet» wird.³¹ Ich möchte, daß ihr ganz auf das vertraut, was ich euch sage. Richtet euch danach. Zunächst versucht, dreißig Tage lang im Ungeborenen zu bleiben. Ist es euch erst zur Gewohnheit geworden, so werdet ihr sehen, daß es unmöglich ist, außerhalb des Ungeborenen zu leben. Es wird euch dann als ganz natürlich erscheinen, und selbst wenn ihr dessen überdrüssig würdet und etwas anderes wolltet, könntet ihr gar nicht anders, als im Ungeborenen zu leben und eure Sache durch und durch gut zu machen. Was auch immer ihr tut, wird mit dem Ungeborenen in Einklang sein. Ihr werdet lebendige Buddhas sein.

Ihr sollt meinen Worten lauschen, als wärt ihr heute geboren. Wenn etwas euch beschäftigt oder ihr vorgefaßte Anschauungen hegt, könnt ihr nicht richtig aufnehmen, was ich sage. Wenn ihr aber zuhört wie Neugeborene, so ist es, als hörte ihr mich zum ersten Mal. Da ihr nichts anderes im Sinn habt, könnt ihr es unmittelbar in euch aufnehmen, ja selbst aufgrund eines einzigen Wortes erfassen, und den Buddha-Dharma ganz verwirklichen.

Eine Laiin aus Izumo, die an der Klausur teilnahm, weil sie von Bankei und seiner Lehre gehört hatte, sagte: Nach Euren Worten haben wir nichts weiter zu tun, als einfach mühelos im Buddha-Geist zu verweilen. Ist diese Lehre nicht ein wenig oberflächlich?

BANKEI: Oberflächlich? Du schätzt den Buddha-Geist wohl nicht gerade hoch ein. Du wirst zornig und verwandelst ihn in einen Streitenden Geist. Du gibst selbstsüchtigen Begierden nach und verwandelst ihn in einen Hungrigen Geist. Du tust etwas Törichtes und machst ein Tier aus ihm. In deiner Verblendung verwandelst du den Buddha-Geist in alle möglichen Dinge – das ist oberflächlich, nicht meine Lehre. Nichts ist von größerem Gewicht, nichts ist höher einzuschätzen als das Leben im Buddha-Geist. Wenn ich also sage, daß du im Buddha-Geist leben sollst, so mag dir dies wohl leichtgewichtig erscheinen, aber glaube mir, das ist nur deshalb so, weil es soviel Gewicht hat, daß du es nicht tun kannst.

Aber das könnte dir nun den Eindruck geben, im Buddha-Geist zu leben, sei eine sehr schwierige Sache. Wenn du jedoch meiner Unterweisung aufmerksam lauschst, sie gründlich erfaßt und im Buddha-Geist lebst, bist du noch heute, mühelos und ganz ohne Anstrengung, ein lebendiger Buddha, ist das nicht so?

Als du gehört hattest, was ich sagte, kamst du zu dem Schluß, mühelos im Buddha-Geist zu verweilen, sei eine leichte Sache. Tatsächlich ist es aber nicht so leicht, und so verwandelst du ihn weiterhin in einen Streitenden Geist, einen Hungrigen Geist oder ein Tier. Du gerätst in Zorn, sogar über Nichtigkeiten. Wenn dies geschieht, legst du den Grund für die Wiedergeburt als Streitender Geist. Ohne dessen gewahr zu sein, verbringst du dein Dasein als Mensch damit, einen Streitenden Geist erster Ordnung zu erzeugen. Und wenn du dich dem ernsthaft widmest, wirst du nicht nur in diesem Leben ein Streitender Geist sein, sondern auch

nach deinem Tod diesem Dasein anheimfallen – hege daran keinen Zweifel.

In Ichsucht befangen, gibst du dir alle Mühe, den Buddha-Geist in Wünsche und Begierden zu verwandeln. Das aber ist die Ursache für die Wiedergeburt im Reich der Hungrigen Geister. Du bereitest dich selbst auf diesen Niedergang zu einem Dasein als Hungriger Geist vor. Es ist unausweichlich; du wirst dich gewiß dort wiederfinden.

Aufgrund selbstsüchtiger Vorstellungen und Ziele bist du stets mit Gedanken beschäftigt und machst dir sinnlos Sorgen um Dinge, die dir doch nichts nützen können. Und indem du so weitermachst, unfähig, damit aufzuhören, verwandelst du den Buddha-Geist in Verblendung. Verblendung führt dich in die Wiedergeburt als Tier. Schon jetzt, während du noch lebst und emsig die Voraussetzungen für dieses erbärmliche Schicksal schaffst, liegt es klar zutage, daß du nach deinem Tod auf diese Daseinsstufe gelangen wirst.

Ich sehe, daß die Menschen dessen nicht gewahr sind, sondern ihr Leben lang zielstrebig auf die Wiedergeburt in einem der Drei Reiche des Bösen³² hinarbeiten. Es ist ein Jammer. Sie erwerben sich so schnell wie möglich ein Anrecht auf einen Platz für diese Fahrt. Wenn du aber den Buddha-Geist weder in einen Streitenden Geist noch in einen Hungrigen Geist noch in ein Tier verwandelst, so ist gar nichts anderes möglich, als daß du im Buddha-Geist weilst. Liegt das nicht klar zutage?

LAIIN: Ja, natürlich. Es ist wahr! Ich habe keine Worte, Euch zu danken.

EIN MÖNCH: Ihr sagt den Menschen stets, sie sollten im Ungeborenen leben. Mir erscheint das so, als riete man ihnen, ohne Zweck und Ziel zu leben.

BANKEI: Du meinst, das Weilen im ungeborenen Buddha-Geist sei ohne Zweck? Du bist selbst nicht im Buddha-Geist. Statt dessen bist du ständig hingebungsvoll mit ande-

ren Dingen beschäftigt, tust dies, tust das, verbringst all deine Zeit damit, aus deinem Buddha-Geist etwas anderes zu machen. Was könnte zweckloser sein als das?

Der Mönch hatte nichts zu erwidern.

BANKEI: Lebe im Ungeborenen. Es ist gewiß nicht zwecklos.

EIN MÖNCH: Im Buddha-Geist zu leben, wie Ihr sagt, würde bedeuten, daß man in einem Zustand des Nichtwissens lebt, daß man empfindungslos ist.

BANKEI: Wenn jemand, ohne daß du es bemerktest, sich von hinten näherte und dir plötzlich einen Holzbohrer in den Rücken stieße – würdest du Schmerz empfinden?

MÖNCH: Natürlich würde ich Schmerz empfinden.

BANKEI: Dann bist du nicht unwissend oder empfindungslos, nicht wahr? Wärest du es, so würde es nicht wehtun. Du fühlst den Schmerz, weil du eben nicht empfindungslos bist, und du warst es noch nie. Vertraue mir. Lebe im ungeborenen Buddha-Geist.

EIN MÖNCH: Ihr fordert die Menschen auf, im Ungeborenen zu verweilen, doch mir scheint, das würde bedeuten, daß man den Dingen gegenüber vollkommen gleichgültig bleibt.³¹

BANKEI: Nehmen wir an, während du mich anschaust und mir arglos zuhörst, käme unverhofft jemand von hinten und hielte einen glühenden Scheit an deinen Rücken – würde das brennen?

MÖNCH: Gewiß würde es das.

BANKEI: Dann bist du nicht gleichgültig. Wie könnte jemand, der Hitze empfindet, gleichgültig sein? Du empfindest Hitze, weil du nicht gleichgültig bist. Du kannst heiß und kalt ohne weiteres unterscheiden, brauchst nicht erst einen Gedanken zu fassen, um diese Unterscheidung zu treffen. Der bloße Umstand, daß du eine Frage über das Gleich-

gültigsein stellst, zeigt schon, daß du nicht gleichgültig bist. Du kannst mühelos selbst unterscheiden, ob du gleichgültig bist oder nicht – eben weil du nicht gleichgültig bist. Du siehst also, der Buddha-Geist mit seiner erleuchtenden Weisheit kann die Dinge mit wunderbarer Treffsicherheit unterscheiden. Er ist alles andere als gleichgültig. Wie könnte irgendein Mensch, der fähig ist zu denken, gleichgültig sein? Ein wirklich gleichgültiger Mensch würde nicht denken. Ich kann dir versichern, daß du nicht gleichgültig bist und es nie warst.

EIN MÖNCH: Ich weiß nicht, weshalb das so ist, aber mein Geist scheint häufig irgendwo anders zu sein. Könnt Ihr mir helfen, meinen Geist vor diesem Abschweifen zu bewahren?

BANKEI: Der ungeborene Geist der Buddhas, den alle Menschen von ihren Eltern empfangen, wenn sie geboren werden, ist wunderbar klar und erleuchtend. Niemand – und damit seid ihr alle gemeint – ist je von ihm getrennt. Mit deiner Geistesabwesenheit verhält es sich auch so. Dein Geist ist in Wahrheit nicht irgendwo anders. Du hast nur den Buddha-Geist noch nicht richtig erfaßt, und so bleibst du nicht einfach in ihm, sondern verwandelst ihn in allerlei andere Dinge. Dann magst du wohl zuhören, kannst aber die Dinge eigentlich nicht aufnehmen, hörst sie im Grunde gar nicht. Du bist nicht geistesabwesend; du machst nur aus dem Buddha-Geist diese anderen Dinge.

Würde jemand, dessen Geist wirklich woanders ist, zu ergründen versuchen, ob dem so ist? Wäre dein Geist anderswo, du würdest das wohl kaum bemerken. Du würdest dazu keine Fragen stellen. Du bist nicht einmal von ihm getrennt, wenn du schläfst, denn wenn jemand dich im Schlaf anruft, reagierst du darauf und wachst auf. Du warst noch nie von deinem Geist getrennt, du wirst es nie sein, und du bist auch eben jetzt nicht von ihm getrennt. Niemand von euch hier war je von seinem Geist getrennt, so wie auch

keiner von euch hier unerleuchtet ist. Ein jeder wurde mit dem Buddha-Geist geboren. Es ist euer Geburtsrecht.

Wenn ihr heute diesen Ort verlaßt, seid allen Dingen gegenüber so, wie ihr jetzt seid, während ihr mir zuhört, und ihr werdet im ungeborenen Buddha-Geist sein. Die Menschen nehmen schlechte Gewohnheiten an, trachten nach persönlichem Gewinn und fallen der Verblendung anheim, und alles wegen des Schmutzes, den ihre Begierden und Leidenschaften erzeugen. Sie verlassen den Buddha-Geist und werden dadurch unerleuchtet. Ursprünglich aber sind sie keine unerleuchteten Menschen.

Betrachten wir etwa zwei Männer, die zusammen denselben Weg gehen. Der eine stiehlt, der andere nicht. Obgleich der eine, der stiehlt, nicht weniger Mensch ist als sein Gefährte, brandmarkt man ihn mit einem besonderen Namen: Dieb. Er muß diesen Namen mit sich herumtragen, wohin er auch geht. Niemand nennt den anderen einen Dieb, und man braucht ihm nicht diesen Namen aufzubürden. Der Dieb ist wie ein unerleuchteter, verblendeter Mensch; der andere aber, der nicht stiehlt und nicht verblendet ist, ist wie ein Mensch des Ungeborenen, der im Buddha-Geist lebt.

Keine Mutter hat je einen Dieb geboren. In Wahrheit verhält die Sache sich so: Schon als kleines Kind gewöhnt der Dieb sich daran, den falschen Neigungen nachzugeben, und nimmt, was anderen gehört. Während er heranwächst, tritt seine Habgier ganz langsam immer mehr in den Vordergrund, bis er sich endlich zu einem gerissenen Dieb entwickelt hat und seine Hände nicht mehr von anderer Leute Eigentum lassen kann. Hätte er gar nicht erst gestohlen, so bestünde jetzt nicht die Notwendigkeit, damit aufzuhören. Er erwähnt jedoch mit keinem Wort, daß es sich hier um sein eigenes Versagen handelt. Er behauptet, er könne seiner Neigung, anderer Leute Eigentum zu stehlen, nicht Einhalt gebieten, weil er als Dieb geboren sei. Das ist lachhaft. Daß Mütter keine Diebe gebären, sieht man schon daran, daß

Kinder nicht von Geburt an stehlen. Sie werden dadurch zu Dieben, daß sie sehen, wie andere ihren schlechten Gewohnheiten nachgeben, und diese nachahmen. Sie stehlen dann aus eigenem Antrieb, ihrer eigenen Gier folgend. Kann man das etwa angeboren nennen?

Ein Dieb mag seine üble Neigung beschönigen, indem er sie seinem Karma zuschreibt und vorgibt, er könne nicht anders; er könne wegen seines schlechten Karma nicht vom Stehlen lassen. Kein Wort über die selbstsüchtigen Begierden, durch welche diese verwerfliche Neigung im Laufe der Zeit tief in seinem Charakter verankert wurde. Das alles ist törichtes Gerede. Man stiehlt nicht wegen seines Karma. Das Stehlen selbst ist das Karma. Und selbst wenn das Stehlen durch Karma begründet, also angeboren wäre, stünde es dem Dieb frei einzusehen, daß er unrecht tut, und damit aufzuhören. Es stimmt also nicht, daß er nicht aufhören kann. Und stähle er gar nicht erst, so gäbe es auch keinen Grund aufzuhören.

Auch der größte Übeltäter, den es je gab, ein Mann, auf den man mit Fingern zeigt und über den man nur verächtlich tuschelt – wenn der heute erkennt, daß sein Tun falsch war, und anfängt, im Buddha-Geist zu leben, ist er von da an ein lebendiger Buddha.

Als ich ein Junge war, gab es hier in der Gegend einen Halunken, den wir den «Kappa» nannten.³⁴ Er war ein berühmter Räuber vom Schlag eines Kumasaka Chōhan.³⁵ Er ging seinem Broterwerb auf den Überlandwegen nach. Er besaß ein untrügliches Gespür dafür, wieviel Geld jemand bei sich hatte. Er irrte sich nie. Es war wirklich erstaunlich. Nun, jedenfalls wurde er schließlich erwischt und kam in das Gefängnis von Ōsaka. Nach langer Einkerkering wurde seine Verurteilung zum Tode, da er solch ein Meisterdieb war, aufgehoben, und er gelangte zurück in die Freiheit unter der Bedingung, daß er künftig für die Gendarmerie arbeitete.³⁶ Später lebte er in Ōsaka, wo er buddhistische Figuren

anfertigte und sich einen Namen als meisterlicher Künstler machte. Er beschloß sein Leben als gläubiger Anhänger der Schule des Reinen Landes und starb friedlich im Nembutsu-Samādhi.³⁷

Selbst ein notorischer Dieb wie der Kappa konnte sich bessern und in tiefem Verlangen nach einer Wiedergeburt im Reinen Land sterben. Wo wäre also der Mensch, der stiehlt, weil sein Karma so schlecht ist oder seine Sünden so schwarz sind? Das Rauben selbst ist das Karma. Das Rauben ist die Sünde. Wenn du nicht stiehlest, hast du nicht das Karma oder die Sünde. Ob du stiehlest oder nicht, bestimmst du selbst, nicht dein Karma.

Und glaubt nicht, was ich hier sage, beziehe sich lediglich auf das Stehlen. Es gilt für alle Selbsttäuschungen. Sie sind alle gleich. Ob ihr Täuschungen unterliegt oder nicht, hängt einzig und allein von eurem eigenen Geist ab. Wenn ihr Täuschungen unterliegt, seid ihr unerleuchtet; wenn nicht, so seid ihr Buddhas. Außerhalb dessen gibt es keinen Schleichweg zur Buddhaschaft. Ein jeder von euch sollte sich dies unauslöschlich einprägen.

EIN LAIE: Man sagt, Ihr könntet die Gedanken anderer lesen. Ist das so?³⁸

BANKEI: In meiner Schule ist kein Platz für absonderliche Dinge dieser Art. Selbst wenn ich solch eine Fähigkeit besäße, würde ich sie wegen der Ungeborenheit des Buddha-Geistes nicht benutzen. Aufgrund dessen, was ich den Menschen sage, die mit ihren Anliegen zu mir kommen, meinen viele, ich könne Gedanken lesen. Ich kann es nicht. Ich bin nicht anders als irgendeiner von euch. Wenn ihr im Buddha-Geist zu Hause seid, dem Quell aller übernatürlichen Kräfte des Buddha, so ist alles bereinigt und in vollkommenem Einklang, ohne daß man auf solche Kräfte zurückgreifen müßte. Ich habe es also nicht nötig, mich mit derlei Nebensächlichkeiten abzugeben. Für sein Wirken braucht der un-

geborene Dharma nichts weiter als ein direktes persönliches Eingehen auf euch und euer Leben.

EIN LAIE: Ich habe lange Zeit eifrig geübt, aber wenn ich einen Stand erreicht zu haben glaube, von dem aus ich nicht mehr zurückfallen kann, bleibt diese Neigung doch bestehen, und manchmal falle ich wirklich zurück. Wie kann ich so werden, daß ich nicht mehr zurückfalle?

BANKEI: Lebe im ungeborenen Buddha-Geist. Dann gibt es keinen Rückschritt. Und es bedarf keines Fortschritts. Jede Vorstellung von Fortschritt ist schon ein Rückschritt fort vom Ort des Ungeborenen. Ein Mensch des Ungeborenen hat weder mit Fortschreiten noch mit Zurückfallen etwas zu schaffen. Er ist stets jenseits beider.

EIN MÖNCH: Ich übe schon lange mit [dem Kōan] «Hya-kujō: Fuchs».³⁹ Ich habe mich mit aller Kraft darauf gesammelt, bin jedoch offenbar immer noch nicht in der Lage, es zu erfassen. Ich glaube, es liegt daran, daß ich noch nicht zu vollkommener Sammlung gelangt bin. Wenn möglich, hätte ich dazu gern Eure Unterweisung.

BANKEI: Ich mute den Menschen hier nicht zu, ihre Zeit mit solchen wertlosen alten Dokumenten zu verschwenden. Du weißt noch nicht um deinen ungeborenen Buddha-Geist und seine erleuchtende Weisheit, also werde ich dich darüber aufklären. Das wird dann für alles andere sorgen. Gib gut acht.

Bankei belehrte ihn über das Ungeborene. Der Mönch war vollkommen überzeugt. Er soll sich zu einem hervorragenden Meister entwickelt haben.

EIN anderer MÖNCH (der zugehört hatte): Wenn das wahr ist, was ist dann mit all den alten Kōan? Sind sie nutzlos und unnötig?

BANKEI: Wenn verdienstvolle Zen-Meister der Vergan-

genheit sich mit den Menschen befaßten, die zu ihnen kamen, war jedes Wort und jede Bewegung dem Augenblick angemessen. Es ging darum, den Schülern und ihren Fragen unmittelbar zu begegnen. Nichts anderes hatten sie im Sinn. Ich kann dir nicht sagen, ob das notwendig oder hilfreich war. Wenn jemand einfach im Buddha-Geist bleibt, so ist das alles, was er zu tun hat – das sorgt für alles andere. Weshalb möchtest du dir Gedanken darüber machen, was du sonst noch tun könntest? Das ist unnötig. Verweile einfach im Ungeborenen. Du bist darauf aus, noch etwas Besonderes zu unternehmen, doch damit bringst du nichts als Täuschungen zuwege. Hör auf damit. Bleibe im Ungeborenen. Das Ungeborene und seine wunderbare Erleuchtung sind im Buddha-Geist vollkommen verwirklicht.

EIN PRIESTER: WENN in diesem Augenblick ein Mensch der drei Arten von Krankheiten [blind, taub und stumm] vor Euch hinträte, wie würdet Ihr mit ihm umgehen?⁴⁰

BANKEI: Du mußt eine sehr hohe Meinung von diesen dreifach Kranken haben, da du dich so ausgiebig mit ihnen befaßt und dir alle Mühe gibst, einer von ihnen zu werden. Eben jetzt aber bist du kein Mensch der drei Arten von Krankheiten. Anstatt zu versuchen, einer zu werden – was ohnehin sehr schwierig wäre –, solltest du deinem eigenen Ich auf den Grund gehen. Das ist vorrangig für dich, da du ja selbst keine dieser Behinderungen hast. Herumzugehen und über all diese anderen Dinge zu reden, wird dich nicht weiterbringen. Gib gut acht auf das, was ich dir jetzt sage.

In Bankeis Kloster gab es einen Nebentempel, welcher den Priestern der Disziplin-Schule⁴¹ vorbehalten blieb, die zu den Sommerklausuren kamen, um sich unter Bankei zu schulen. An der großen Winterklausur nahmen dreiundfünfzig Priester dieser Schule teil.

Zwei von ihnen fragten Bankei: Wir beachten alle zwei-

hundertfünfzig Gebote des Buddhismus. Wir glauben, dies wird uns befähigen, Buddhaschaft zu erlangen. Ist das gut oder schlecht, was würdet Ihr sagen?

BANKEI: Daran ist nicht im mindesten etwas falsch. Es ist eine gute Sache. Man kann aber nicht sagen, es sei die beste. Es ist entwürdigend, daß ihr eure Gebote als Verdienstmedaille tragt und euch die «Disziplin-Schule» nennt, als dächtet ihr, das sei etwas Höheres. Ursprünglich sind die Gebote etwas, das der Buddha einführte, als übelgesinnte Mönche gegen den Dharma verstießen. Die 250 Gebote beschreiben die verschiedenen Arten von Verstößen, welche unehrenhafte Mönche sich zu Schulden kommen lassen. Mönche, mit denen es recht steht, geben sich nicht damit ab, Regeln hochzuhalten, die Verletzungen des Dharma verhindern sollen. Wer nicht trinkt, braucht keine Gebote gegen berauschende Getränke. Wer nicht stiehlt, braucht keine Gebote gegen Diebstahl. Gebote gegen das Lügen erübrigen sich bei einem wahrheitsliebenden Menschen. Ihr sagt, daß ihr die Gebote einhaltet, doch sie einzuhalten oder zu verletzen, ist doch eigentlich etwas, das nur übelgesinnte Mönche angeht. Und wenn ihr anhebt zu sagen: «Wir sind die Gebote-Schule» und den Geboten überragende Bedeutung beimießt, gebt ihr euch doch eigentlich selbst als übelgesinnte Priester aus. Ist das nicht so, als stellte sich einer, der ein guter Mensch ist, als ein böser Mensch dar und ahmte ihn nach? Würdet ihr das nicht tadelnswert nennen?

Das Ungeborene ist der Geist der Buddhas. Wenn ihr in Übereinstimmung mit ihm lebt, so ist da von Anfang an kein Unterschied zwischen Einhalten und Nichteinhalten. Das sind nur nachträgliche Bezeichnungen. Sie sind schon einen oder mehr Schritte vom Ungeborenen entfernt.

Die beiden Priester gelangten durch diese Worte zu einem tiefen Verständnis von Bankeis Lehre. Bevor sie sich verabschiedeten, dankten sie ihm überschwenglich und sagten, sie hätten die Wahrheit seiner Worte vollkommen erfaßt.

Während der Schulungsklausur kamen auch viele Frauen aus den Provinzen Tamba, Tango, Izumo und Mino zu Bankei. Einige hatten den Tod von Vater oder Mutter zu beklagen. Andere hatten ein Kind verloren und waren untröstlich in ihrer Trauer. Sie kamen in der Hoffnung, die Begegnung mit Bankei werde ihnen über den schmerzlichen Verlust hinweghelfen.

Er sagte zu ihnen: Der Kummer von Eltern, die ein Kind verlieren, von Kindern, die Vater oder Mutter verlieren, ist überall auf der Welt der gleiche. Das Karma, das Eltern und Kinder verbindet, ist tief. Wenn der Tod sie auseinanderreißt, ist Kummer nur natürlich. Aber die Toten kommen nicht zurück, wie groß euer Kummer auch sein mag. Meint ihr, ihr solltet euer Leben in unaufhörlicher Trauer verbringen, töricht etwas beklagend, was nicht zu ändern ist? Habt ihr je gehört, daß jemand durch die Heftigkeit seines Kummers vermocht hätte, die Toten wieder zum Leben zu erwecken? Natürlich nicht. Da die Toten wirklich nicht zurückkehren können, widmet dem Trauern keine Zeit mehr. Hört jetzt, in diesem Augenblick, damit auf. Nutzt die Zeit lieber, um Zazen zu üben, Sūtras zu rezitieren oder euren Toten Blumen und Räucherwerk darzubringen. Nur so könnt ihr wahrhaft eure Liebe zu Eltern und Kindern bekunden.

Ihr wißt es nicht, aber indem ihr so trauert, schafft ihr den Verstorbenen in Wirklichkeit nur Hindernisse. Ihr trauert um eure Eltern und Kinder, weil ihr sie bedauert. Ihr glaubt, ihr trauertet um ihretwillen. In Wahrheit aber verletzt ihr sie. Bei all euren Mitleidsbekundungen zeigt ihr ihnen im Grunde kein Mitgefühl, sondern handelt so, als hättet ihr etwas gegen sie. Nun, wenn das der Fall ist, dann ist das Wehklagen der richtige Weg, dem Ausdruck zu geben. Doch wenn ihr wirklich mit ihnen fühlt, solltet ihr das Trauern lassen. Es ist falsch, sie aus Mitleid zu betrauern. Ihr könntet nichts Törichtereres tun, als damit fortzufahren, euren Geist

Tag und Nacht mit dieser Traurigkeit zu beschäftigen, mit dem Unabänderlichen zu hadern, jeden Gedanken mit Schmerz und Gram zu durchtränken, unaufhörlich sinnlose Tränen zu vergießen und euch so um eure Gesundheit zu bringen, taub für das, was andere euch zu sagen versuchen. Unsinnig wäre das. Und vergeßt nicht, Torheit ist der Grund für das Dasein als Tier. Wenn ihr in solcher Geistesverfassung sterbt, steht ganz außer Zweifel, daß ihr zusammen mit dem betrauten Menschen dem tierischen Dasein anheimfällt. Und wenn das geschieht, werdet ihr dieses Dasein leben müssen und ständig miteinander kämpfen.

Ein Mensch kommt mit nichts als dem Buddha-Geist, den seine Eltern ihm geben, auf die Welt. Wenn ihr diesen ungeborenen Buddha-Geist wegen eines verstorbenen Elternteils oder Kindes in Verblendung verwandelt, so lebt ihr innerlich als Tier. Das gilt schon für euer jetziges Leben, doch nach eurem Tod werdet ihr ganz dem Tierdasein verfallen, in welchem Eltern und Kinder mit Zähnen und Klauen gegeneinander kämpfen. Erkennt ihr darin irgend etwas Erstrebenswertes? Ihr werdet mir gewiß zustimmen, daß es über alle Maßen abwegig und jämmerlich ist.

Hört also gut zu. Es ist ganz natürlich, daß Eltern mit ihren Kindern fühlen und ein Kind an seinen Eltern hängt. Wenn jedoch ein Kind früh stirbt und seine Eltern in tiefe Trauer stürzt, so daß sie verblendete Tiere werden – kann man das wohl liebende Ergebenheit nennen? Glaubte ihr, ein Kind, das sich so wenig aus seinen Eltern macht, daß es sie dem Dasein als Tiere preisgibt, könne in seinem künftigen Dasein mit einem friedvollen Leben rechnen? Natürlich nicht. Da gibt es nur eine Möglichkeit: Eltern und Kind werden miteinander auf den unglückseligen Daseinspfad geraten.

Wenn die Eltern sich überwältigen lassen von dem Kummer über das, was nicht zu ändern ist, wenn sie sich wegen dieses Kindes selbst mit Blindheit schlagen und sich dabei

nicht nur selbst in Tiere verwandeln, sondern auch das so sehr geliebte Kind zur Hölle fahren lassen – kann man das Elternliebe nennen? Nein, es ist Elternhaß. In gleicher Weise mangelt es einem Kind, das Vater und Mutter durch seinen Tod in Tiere verwandelt, an Liebe für die Eltern. Die Eltern, von ihrem Kind dazu verführt, ihren Buddha-Geist in ein Tier zu verwandeln, fahren mit dem Kind zur Hölle, deren Bewohner sie alle drei dann werden, um einander als Todfeinde zu bekämpfen.

Wenn euch also Vater, Mutter oder ein Kind genommen wird und ihr eurer Trauer nicht Einhalt gebietet, werdet ihr nichts weiter als großes Unheil über sie bringen. Ihr werdet nun wohl kaum mehr trauern können, ohne euch daran zu erinnern, daß ihr ihnen damit schadet. Oder könntet ihr auch dann noch weitertrauern? Ich kann es mir nicht denken. Rezitiert also lieber ein Sūtra oder übt Zazen oder bringt ihnen Blumen und Räucherwerk dar – dann tut ihr etwas für ihr künftiges Dasein. Es wird euer Mitleid und Erbarmen weit besser zum Ausdruck bringen.

Es kann sogar sein, daß ein zunächst nicht religiös gesinnter Mensch durch den Verlust einer geliebten Person zum wahren Glauben gelangt, zu dem Verlangen nach Wiedergeburt in einer günstigen Daseinsform. In diesem Fall kann man sagen, er sei durch den Verstorbenen gerettet worden, denn sein neugewonnener Glaube ist Ausfluß seines Verlustes. Wenn der Tod eines Kindes bei den Eltern eine Hinwendung zur Religion bewirkt, so kann man diesem Tod erlösende Kraft zuschreiben. Das Kind tut für seine Eltern etwas, das größer ist als alles, was es zu Lebzeiten je hätte tun können.

Glaubt ihr, ein solches Kind, das seine Eltern durch einen Akt tiefer Liebe gerettet hat, werde im nächsten Leben ein widriges Geschick zu gewärtigen haben? Nein. Eltern und Kind sind auf diese Weise gerettet. Wenn die Eltern durch ihr Kind zu Menschen des Glaubens werden und im unge-

borenen Buddha-Geist leben, besitzt der Tod des Kindes Erlösungskraft. Das Kind verrichtet an seinen Eltern das Werk eines guten Meisters.⁴²

Es ist bewundernswert, daß ihr zu dieser kalten Jahreszeit von so weit her gekommen seid, um mit mir zu sprechen und eurem Kummer Abhilfe zu schaffen. Wenn diese weite Reise sich wirklich für euch lohnen soll, so geht jetzt in eure Heimat zurück – aber nehmt euren Kummer nicht mit. Laßt ihn hier bei mir und geht ohne ihn heim. Wenn ihr gründlich erfassen könnt, was ich sage, werdet ihr euch wohl nicht mehr einfach dem Gram überlassen, da ihr ja wißt, daß es euch und euren Lieben nur zum Nachteil gereicht.

Und wenn eine von euch ihrer Trauer selbst dann noch nicht Einhalt gebieten kann, so möge sie sich daran erinnern, daß sie den Buddha-Geist in Verblendung verwandelt. Als Kind ihrer Eltern fällt sie der Hölle anheim, weil sie ihre Eltern in einen Zustand der Verblendung stürzt; als Mutter fällt sie Hand in Hand mit ihrem Kind dem Tierdasein anheim, weil sie um des Kindes willen den Buddha-Geist in Verblendung verwandelt. Wenn jemand euch sagt, es sei recht zu trauern und zu klagen, so hört nicht darauf. Oder würdet ihr trauern, selbst um diesen Preis?

Darauf erklärten die Frauen, die mit ihrem schweren Herzen zu Bankei gekommen waren, gemeinsam: Wir verstehen alles, was Ihr uns gesagt habt. Ihr habt unser Gemüt von Qual und Kummer befreit. Wir sind zutiefst dankbar. Unsere Dankbarkeit hat keinen Ausdruck.

BANKEI: Gut! Ich möchte, daß ihr so bleibt, wie ihr jetzt seid, auch wenn ihr das Kloster verlassen habt und wieder zu Hause seid.

DIE FRAUEN: Wir weinten, weil unsere Lieben uns so teuer waren. Doch was Ihr uns sagt, überzeugt uns. Sie zu betrauern, schadet ihnen nur. Wir wollen nichts tun, was ihnen wehtut. In unserer Unwissenheit wußten wir nicht, was wir da taten. Von jetzt an, auch wenn wir wieder zu

Hause sind, wollen wir im Ungeborenen bleiben und unseren Buddha-Geist nie wieder zu etwas anderem machen. Wir werden nie wieder um sie trauern, selbst wenn jemand uns einreden möchte, wir sollten es tun.

Wichtigster Gegenstand der Verehrung war im Ryūmon-ji ein von Bankei geschaffenes Bildnis des Bodhisattva Kannon.⁴³ Ein Mönch aus Ōshū in Nordjapan, der dies bemerkt hatte, fragte, an einen Pfeiler gelehnt, mitten in einer von Bankeis Darlegungen: Ist diese Statue ein neuer Buddha oder ein alter?

BANKEI: Wie erscheint er dir denn?

MÖNCH: Ein neuer Buddha.

BANKEI: Wenn er für dich wie ein neuer Buddha aussieht, so ist er das auch, und damit hat es sich. Weshalb mußtest du mich fragen? Da du noch nicht weißt, daß das Ungeborene der Buddha-Geist ist, kommst du daher und stellst unnütze Fragen, in dem Glauben, das sei Zen. Anstatt hier alle mit törichten Fragen zu belästigen, setz dich lieber hin, halte für ein Weilchen den Mund und höre mir aufmerksam zu.

EIN MÖNCH: Wenn ich in tiefen Schlaf falle, träume ich manchmal. Weshalb haben wir Träume? Was bedeuten sie?

BANKEI: Wenn du wirklich tief schläfst, träumst du nicht. Deine Träume bedeuten, daß du nicht wirklich tief schläfst.

Der Mönch wußte nichts zu erwidern.

Ein Laie aus der Provinz Izumo trat vor Bankei hin, verneigte sich und fragte: Ist es wahr, daß einer, der erleuchtet ist wie Ihr, die Welten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft so klar und wirklich sieht, als schaute er sich in die Hand?⁴⁴

Bankei sah ihn an und sagte: Ist das eine Frage, die du dir vorher ausgedacht hast? Oder kommt sie dir gerade jetzt?

DER LAIE: Sie kam mir nicht erst jetzt, als ich sie stellte. Ich habe über sie schon früher nachgedacht.

BANKEI: In diesem Fall wird es richtig sein, sie einstweilen ruhen zu lassen. Zunächst, und zwar jetzt gleich, kommt es für dich darauf an, dich selbst zu ergründen. Denn solange das nicht geschehen ist, mag ich dir noch so eindringlich beschreiben, wie die Drei Welten aussehen, du würdest meine Worte nicht verstehen, weil du die Drei Welten nicht selber sehen kannst. Hast du dich aber ergründet, so wird die Frage des Sehens oder Nichtsehens der Drei Welten sich dir ganz zwanglos erschließen. Meine Erklärungsversuche wären so sinnlos, wie es deine Frage ist. Anstatt zu tun, was du heute tun solltest, nämlich dich mit der Frage deines Ich befassen, erscheinst du hier mit wertlosen Fragen, die dich heute eigentlich gar nichts angehen, und gehst am Eigentlichen gänzlich vorbei; das sind fehlgeleitete Bemühungen um etwas, das für dich vollkommen bedeutungslos ist. Es ist, als zähltest du jemandem sein Geld ohne die Aussicht, auch nur einen einzigen Pfennig davon zu erhalten. Hab also gut acht auf das, was ich dir sagen werde. Dich selbst zu ergründen, das ist wichtig für dich. Höre genau auf meine Anleitungen. Wenn du sie befolgst und ihrer ganz gewiß geworden bist, so bist du in dem Augenblick ein lebendiger Buddha. Dann wird dir aufgehen, wie unsinnig es war, solche nutzlosen Fragen mit dir herumzutragen, und du wirst deine Anstrengungen nicht mehr auf die falschen Dinge richten.

Ein Mönch hatte zwanzig Jahre lang beharrlich Zazen geübt und sich kaum Zeit zum Ausruhen gegönnt. Er trieb sich unnachsichtig an und ließ nichts unversucht, um Erleuchtung zu erlangen, doch umsonst. Dann hörte er einmal von Bankei und seiner Lehre und kam, den Meister zu sehen. Bankei gab ihm sofort seine Unterweisung über das Ungeborene.

Der Mönch hörte aufmerksam zu und war augenblicklich vollkommen überzeugt: Nie zuvor gab es solch eine Lehre. Nun sehe ich, daß ich mich all die Jahre geirrt habe.

BANKEI: Auch zwanzig Jahre harten Übens kommen dem einen Wort «ungeboren» nicht gleich, das ich dir heute sagte.

MÖNCH: Ja, Ihr habt ganz recht. Es ist, wie Ihr sagt.

Die Darlegungen im Kloster Hōshin-ji

Im Spätherbst des dritten Jahres Genroku (1690) überquerte Bankei die Inlandsee und landete in Marugame in der Provinz Sanuki, um im Hōshin-ji seine Darlegungen zu geben.⁴⁵

*Dreiundzwanzigster Tag des achten Monats
Die Mittags-Darlegung*

In meinen Darlegungen lehre ich den ungeborenen Buddha-Geist von erleuchtender Weisheit, sonst nichts. Ein jeder ist mit diesem Buddha-Geist begabt, nur wissen sie es nicht. Wenn ich also komme und zu euch spreche, so geschieht das, um ihn euch nahezubringen.

Was also heißt es, daß ihr mit Buddha-Geist begabt seid? Ihr alle, die ihr hier anwesend seid, habt euch von zu Hause hierher aufgemacht in dem Wunsch zu hören, was ich zu sagen habe. Bellte nun ein Hund jenseits der Klostermauern, während ihr mir zuhört, so würdet ihr das hören und wüßtet auch, daß es Hundegebell ist. Wenn eine Krähe krächzte, ihr würdet es hören und wissen, daß es eine Krähe ist. Ihr hört die Stimme eines Erwachsenen als Erwachsenenstimme, eine Kinderstimme als Kinderstimme. Nun seid ihr nicht gekommen, um einen Hund bellen oder eine Krähe krächzen zu hören oder irgendeinen der Laute zu vernehmen, die während meiner Darlegung von draußen hereindringen mögen; dennoch aber würdet ihr jeden dieser Laute hören. Eure Augen sehen und unterscheiden Rot- und Weißtöne und andere Farben, und eure Nase weiß, was gut riecht und was

nicht. Und obgleich ihr nicht im Vorhinein wissen konntet, was es hier zu sehen, zu hören und zu riechen geben wird, erkennt ihr diese Eindrücke doch ganz unvorbedacht, sobald ihr sie empfangt. Das ist so, weil ihr im Ungeborenen seht und hört.

Daß ihr so hören und sehen könnt, ohne erst den Gedanken dazu fassen zu müssen, beweist, daß der innewohnende Buddha-Geist ungeboren ist und ihm eine wunderbar erleuchtende Weisheit eignet. Das Ungeborene tritt darin in Erscheinung, daß der Gedanke «Ich möchte sehen» oder «Ich möchte hören» nicht geboren wird. Wenn ein Hund heult, mögen auch zehn Millionen Menschen im Chor sagen, es sei der Ruf einer Krähe – ihr würdet es wohl doch nicht glauben. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß es gelingen könnte, euch dergleichen weiszumachen. Das liegt an der wunderbaren Wachheit und Ungeborenheit eures Buddha-Geistes. Weshalb sage ich, es liege im Ungeborenen, daß ihr so sehen und hören könnt? Weil der Geist keinen Gedanken, keine Absicht zu sehen oder zu hören gebiert. Deshalb ist er ungeboren. Und da er ungeboren ist, ist er auch unsterblich. Was nicht geboren wurde, kann unmöglich vergehen. Das meine ich, wenn ich sage, daß alle Menschen einen ungeborenen Buddha-Geist haben.

Jeder Buddha und Bodhisattva und auch ein jeder in dieser Welt der Menschen wurde mit ihm begabt. Aber in Unwissenheit um euren Buddha-Geist lebt ihr in der Täuschung. Wie kommt es, daß ihr verblendet seid? Weil ihr für euch selbst voreingenommen seid. Was bedeutet das? Nun, nehmen wir etwas ganz Alltägliches. Angenommen, ihr erfährt, daß euer Nachbar hinter vorgehaltener Hand Schlechtes über euch sagt. Es würde euch böse machen. Ihr brauchtet von da an nur noch sein Gesicht zu sehen, um sofort ärgerlich zu werden. Ihr würdet denken: Oh, was für ein dummer, abscheulicher Mensch. Alles, was er sagte, würde euch in schlechtem Licht erscheinen. Und all das nur, weil

ihr so fest an euer Ich gekettet seid. Ihr ärgert euch, geratet in Zorn und verwandelt so euren einen Buddha-Geist in die Verworfenheit der Streitenden Geister.

Sänge aber der Nachbar euer Loblied oder sagte etwas, das euch schmeichelte, so wärt ihr entzückt, selbst wenn ihr sein Lob nicht verdient hättet und eure Freude daher unbegründet wäre – nichts als ein Ausfluß eurer Wunschvorstellungen. Das Entzücken, das ihr dabei empfindet, geht auf eben diese eingefleischte, grundlegende Voreingenommenheit für euer eigenes Ich zurück.

Doch haltet einmal inne und schaut zurück auf den Ursprung dieses Ich. Als ihr geboren wurdet, gaben eure Eltern euch keine frohen, bösen oder bitteren Gedanken mit. Da war nur euer Buddha-Geist. Später, als euer geistiges Vermögen hervortrat, saht und hörtet ihr andere Menschen Schlechtes tun und sagen und machtet euch das zu eigen. Als ihr dann ins Erwachsenenalter kamt, zeigten sich tief eingewurzelte Gewohnheiten, die ihr auf diese Weise selbst hervorgebracht habt. Jetzt, in euch selbst und eure eigenen Ideen verliebt, laßt ihr euren Buddha-Geist auf den Pfad der Streitenden Geister abgleiten. Wenn ihr begehrt, was anderen gehört, und ein selbstsüchtiges Verlangen nach etwas schürt, das niemals euch gehören kann, erzeugt ihr den Pfad der Hungrigen Geister und verwandelt euren Buddha-Geist in diese Daseinsart. Dies ist es, was man als Wanderung in andere Daseinsbereiche bezeichnet.

Wenn ihr den Sinn dessen, was ich eben sagte, ganz erfaßt und nicht mehr in Harnisch geratet oder denkt, ihr müßtet dies haben und jenes sei euch zuwider, oder Gefühle von Bitterkeit oder Mitleid hegt – so ist das schon der ungeborene Buddha-Geist. Ihr werdet lebendige Buddhas sein.

Was ich einem jeden über den Buddha-Geist sage, ist stets das gleiche. Ich tue es, weil ich als Junge selbst bitter um das Erlangen des Buddha-Geistes gerungen habe. In dieser Zeit suchte sich immer wieder die Hilfe buddhistischer Lehrer.

Ich hatte Unterredungen mit ihnen und befragte sie über all die Zweifel und Ungewißheiten, die in mir auftauchten. Niemand konnte mir in irgendeiner Weise helfen. Da ging ich und schulte mich selbst mit großer Entschlossenheit. Ich übte Zazen. Ich ging in die Berge und lebte dort. Ich schulte mich so streng, wie ich nur irgend konnte. Doch es half alles nichts. Ich kam dem Erfassen des Buddha-Geistes nicht näher.

Endlich, als ich sechszwanzig Jahre alt war, erschloß es sich mir plötzlich, und ich erlangte Verwirklichung. Seither spreche ich anderen Menschen vom ungeborenen Buddha-Geist. Ich bin sicher, daß kein anderer diese Dinge so gründlich vermitteln kann wie ich.

Meinen Worten könnt ihr entnehmen, daß ich mich viele lange Jahre schulte und meinen Buddha-Geist erst nach großen Nöten und Entbehrungen verwirklichte. Ihr jedoch könnt den Buddha-Geist ganz leicht erfassen, dort, wo ihr jetzt sitzt, und ohne lange Schulung, die euch das Äußerste abverlangt. Das zeigt, daß eure Beziehung zur Buddhaschaft stärker ist, als meine es war. Ihr habt es wahrlich gut.

Seit mir das wunderbare Wirken des Buddha-Geistes aufging, wandere ich umher und spreche den Menschen davon. Viele von ihnen sind seiner nun auch gewahr geworden. Natürlich ist das nicht etwas, das ich bei buddhistischen Lehrern lernte – ich entdeckte es selbst. Und wenn ich bei diesen Zusammenkünften nun zu euch davon spreche, sind meine Worte Ausdruck meiner eigenen Erkenntnis und Erfahrung. Nur ein- oder zweimal etwas darüber zu hören wird wohl nicht genügen, also hört so oft zu, wie es für euch nötig ist. Wenn ihr Fragen dazu habt, so stellt sie, und ich werde sie euch beantworten.

Einst stellte mir ein konfuzianistischer Gelehrter in Edo einige Fragen. Ich denke, es wird gut für euch sein, davon zu hören. Er sagte: «Es bereitet mir keine Schwierigkeiten, Eure Worte über «ungeboren, unsterblich» anzunehmen. Das

ist in Einklang mit der Vernunft. Solange der Körper stark ist, ist es wirklich so, daß die Ohren Laute hören, die Augen Dinge sehen und unterscheiden, die Nase Gerüche erkennt, der Mund die fünf Geschmacksrichtungen wahrnimmt und außerdem spricht, ohne daß erst der Gedanke dazu gefaßt wird. Stirbt jedoch der Körper, so mag man zu ihm sprechen, was man will, er antwortet nicht mehr; er kann eine Farbe nicht mehr von der anderen unterscheiden und weiß nichts mehr von Gerüchen. Dann könnt Ihr doch wohl nicht mehr von ungeboren oder unsterblich sprechen.»

Nun ist dieser Einwand, mag er uns auch ganz vernünftig erscheinen, in seiner ganzen Stoßrichtung falsch. Wir können ihn jedoch benutzen, um das Prinzip «ungeboren, unsterblich» deutlicher zu machen. Unser Körper ist etwas, das geboren und aus den Elementen Erde, Wasser, Feuer und Luft auf Zeit gefügt wurde, und da alles Geborene sterben muß, wird auch unser Körper einmal vergehen.⁴⁶ Der Buddha-Geist aber ist ungeboren. Der Körper mag verbrannt werden oder in der Erde zerfallen, dem Buddha-Geist kann dies nicht geschehen. Der ungeborene Buddha-Geist macht einfach den geborenen Körper zu seiner zeitlichen Wohnstatt. Solange er dort wohnt, kann er hören, sehen, riechen und so weiter. Wenn aber der Körper vergeht und der Buddha-Geist seine Wohnstatt verliert, so kann er all das nicht mehr. So einfach ist das. Der Körper, da er erschaffen ist, hat eine Geburt und einen Tod, aber der Geist, der immer schon der ungeborene Buddha-Geist ist, hat beides nicht. Das leuchtet doch ein, nicht wahr? Es ist wie mit Shākyamunis Tod oder Nirvāna (jap.: *nehan*); *ne* ist das Ungeborene, und *han* ist der unsterbliche Geist.⁴⁷ Beide weisen auf das Ungeborene.

Hört gut zu, denn was ich auch sage, es geht dabei immer um euren eingeborenen Buddha-Geist. Für euch kommt es darauf an, daß ihr es euch selbst ganz klar macht.

Im Grunde gibt es nichts, was an euch nicht recht wäre,

nur laßt ihr durch kaum merkliche Unachtsamkeit geschehen, daß der Buddha-Geist sich in Denken verwandelt. Ein Dieb etwa stibitzt zunächst auch nur Kleinigkeiten. Er empfindet es als wunderbar bequeme Art, sich dies und das zu verschaffen. Man braucht dazu nicht einmal vermögend zu sein. Und so geht er allmählich über seine kleinen Gaunereien hinaus und wird ein gerissener Dieb. Schließlich aber kann es nicht ausbleiben, daß man ihm auf die Schliche kommt. Man stößt ihn auf, nimmt ihn fest, legt ihn in Ketten und übergibt ihn der Justiz. Wenn dies geschieht und er dann seiner Strafe zugeführt wird, so vergißt er häufig seine Übeltaten, empört sich haßerfüllt über die untadeligen Gesetzeshüter und beklagt sich, er werde von ihnen schlecht behandelt. Ihr seid gewiß alle der Meinung, daß er sich im Unrecht befindet. Er hat seinen unschätzbaren Buddha-Geist aufgrund eines kleinen Fehlers auf den Pfad der Hungrigen Geister und Tiere abgleiten lassen.

Ich habe eine Einsiedelei in Yamashina bei Kyōto.⁴⁸ Wenn ich mich dort aufhalte, gehe ich jeden Tag nach Kyōto hinein und komme unterwegs am Gefängnis vorbei. Vor den Gefängnistoren sind abgeschlagene Köpfe auf Spießen und gekreuzigte Verbrecher zur Schau gestellt. Da ich diesen Weg recht häufig gehe, wird dieser Anblick mir des öfteren zuteil.⁴⁹

In Edo hatte ich einen guten Bekannten namens Koide Ōsumi, der Strafverfolger im Dienste des Shogunats war. So oft ich ihn besuchte, erlebte ich, wie Straftäter aller Art seinen Beamten zur Prügelstrafe und anderen Bestrafungen vorgeführt wurden. Sie litten jämmerlich. Aber wenn es soweit war, vergaßen sie ihre eigene Schuld und zeigten tiefe Haßgefühle gegen die Beamten, die ihnen die Strafe erteilt hatten – als wäre das ganze Elend irgendwie deren Schuld. Später machte ich meine Besuche dann immer an den Tagen allgemeiner Enthaltensamkeit, die das Shogunat festgesetzt hatte, denn an diesem Tag wurden keine Verbrecher vorge-

führt.⁵⁰ Sie geben uns jedoch ein gutes Beispiel dafür, was aus scheinbar kleinen Fehlern entstehen kann. Laßt euch dies als Lehre dienen, die euch mahnt, in dem Buddha-Geist zu verweilen, mit dem ihr geboren wurdet, und euch von allen Täuschungen, aller Parteilichkeit und allen selbstsüchtigen Begierden fernzuhalten. Sie sind der Ursprung all der schlimmen Gewohnheiten, die sich in euren Charakter einschleichen.

Wer als Diener oder Dienerin arbeitet, muß vor allem von bedingungsloser Hingabebereitschaft sein. Er darf keinen Gedanken an sich selbst hegen; was auch immer er tut, geschieht für seinen Herrn und Meister. Diese Übung vollkommener Ergebenheit gegenüber dem Meister ist zugleich Ausdruck kindlicher Liebe und Ergebenheit gegenüber den Eltern. Solltet ihr aus einem eigennützigem Bestreben, das euch nicht von Geburt an zu eigen ist, etwas Schlechtes tun oder etwas, das dem Wohl eures Meisters zuwiderläuft, so mißachtet ihr eure Verpflichtung ihm gegenüber; damit macht ihr aus eurem Buddha-Geist, mit dem ihr geboren wurdet, etwas Böses und laßt es obendrein an Achtung und Liebe für eure Eltern gebrechen. Seid ihr aber ein pflichtbewußter Sohn, eine pflichtbewußte Tochter, so wird die Ergebenheit, die ihr euren Eltern zeigt, auch eurem Meister zugute kommen, und die Güte, mit der er euch begegnet, wird zunehmen. Wenn die Eltern von dieser Güte erfahren, werden sie gewiß sehr froh sein. Ergebenheit gegenüber dem Meister ist hier zugleich kindliche Ergebenheit, und kindliche Ergebenheit ist Ergebenheit gegenüber dem Meister. Dies zeigt, wie entscheidend wichtig es für euch ist, um den ungeborenen Buddha-Geist zu wissen.

Wenn eure Mutter mit euch schwanger geht, habt ihr weder schlechte Gewohnheiten noch selbstsüchtige Begierden, und euer Geist zeigt keine Neigung, euer Ich zu bevorzugen. Da ist nichts als der Buddha-Geist. Aber im Alter von vier oder fünf Jahren fangt ihr an, allerlei schlechte Verhaltens-

weisen anzunehmen, die ihr den Menschen in eurer Umgebung abschaut; ihr hört ihnen zu und übernehmt ihre schätzbaren Lebensweisheiten. Unter solchen Voraussetzungen auf den Lebensweg geschickt, ist es kaum verwunderlich, daß selbstsüchtige Begierden sich bilden und daraus wieder eine starke Voreingenommenheit für das eigene Ich entsteht. Das ist der Ursprung aller Verblendung und aller schlechten Taten. Wo es diese Voreingenommenheit nicht gibt, entsteht keine Verblendung. Der Ort dieses Nichtentstehens ist der Ort, an dem ihr seid, wenn ihr im Ungeborenen lebt. Buddhaschaft und Buddha-Geist sind nirgendwo sonst zu finden.

Wenn also irgendeinem von euch etwas nicht klar ist an diesem Prinzip, so möge er mir dazu Fragen stellen, was es auch sei. Zögert nicht. Dazu bin ich hier. Dies ist kein Sich-Erkundigen nach etwas, das in eurem weltlichem Leben von zeitweiliger Bedeutung ist; es ist eine Frage, in der es um euer künftiges Dasein geht, das sich endlos vor euch erstreckt. Solltet ihr Zweifel und Fragen haben, so äußert sie jetzt. Da es nicht sicher ist, wann ich wieder mit euch zusammenkommen kann, dürft ihr diese Gelegenheit, die Dinge zu klären, mit denen ihr Schwierigkeiten habt, nicht verstreichen lassen. Wenn ihr zum vollständigen Begreifen der Ungeborenenheit eures Buddha-Geistes kommen könnt, werdet ihr großen und anhaltenden Nutzen daraus ziehen.

*Fünfundzwanzigster Tag des achten Monats
Die Morgen-Darlegung*

Ihr habt euch hier vor Tagesanbruch versammelt, um zu hören, was ich zu sagen habe. Ich werde euch vom Buddha-Geist sprechen, vom Geist des Ungeborenen. Ihr seid so früh am Morgen hierher gekommen, weil ihr etwas zu hören erwartet, was weitab vom Üblichen liegt. Ansonsten wäret ihr wohl nicht hier.

Denjenigen von euch, die fünfzig sind, ist in diesen fünf-

zig Jahren gänzlich entgangen, daß sie einen Buddha-Geist haben. Seid ihr dreißig, so habt ihr dreißig Jahre lang, bis zu diesem Morgen, nichts von eurem Buddha-Geist gewußt. Ihr alle habt die Jahre verschlafen. Wenn ihr jedoch heute bei dieser Zusammenkunft zutiefst erfaßt, daß ihr einen ungeborenen Buddha-Geist habt, und dann im Ungeborenen lebt, so werdet ihr in dem Augenblick und für zahllose künftige Zeitalter lebendige Buddhas.

Wenn ich so zu den Menschen spreche, gibt es dafür nur den einen Grund, daß ich jedermann die wunderbar erleuchtende Klarheit des ungeborenen Buddha-Geistes kundtun möchte. Wenn ihr diese Klarheit für euch selbst bestätigt, so seid ihr von da an der Buddha-Geist, seid nichts anderes als Shākyamuni selbst. Der Buddha-Körper ist euer, ein für allemal, und ihr werdet nie wieder auf die Wege des Bösen geraten.

Dennoch, solltet ihr hier bei dieser Zusammenkunft den ungeborenen Buddha-Geist erfassen, dann aber nach Hause gehen und euch von irgend etwas, das ihr seht oder hört, sei es auch eine Kleinigkeit, aus der Fassung bringen lassen, so wird dieses bißchen Zorn den ungeborenen Geist, zu dem ihr eben erst erwacht seid, in den Geist der Streitenden Geister oder der Hungrigen Geister verwandeln und das große Übel eures früheren Lebens hundertmillionenfach vergrößern, so daß ihr für schier unendliche Zeiten im Rad des Lebens gefangen bleibt.

Ich bin ganz sicher, daß nicht ein einziger unter euch ist, der sagen würde, er sei dagegen, ein Buddha zu werden. Deshalb versuche ich jedem, den ich nur erreichen kann, meine Lehre nahezubringen. Denn wenn er sie wahrhaft begreift, ist er von da an ein lebendiger Buddha.

Was aber, wenn ich euch sagte, ihr brauchtet keine Buddhas zu werden? Angenommen, ich forderte euch auf, zur Hölle zu fahren. Es würden gewiß nicht viele von euch vortreten in der Bereitschaft, diese Reise anzutreten. Die bloße

Tatsache, daß ihr hier seid, um mir zuzuhören, zeigt ja deutlich, was ihr wollt. Ihr habt vor dem Morgengrauen eure warmen Betten verlassen, um hierher zu kommen, und nun sitzt ihr hier dicht gedrängt ohne ein Wort der Klage – weil euer Geist darauf ausgerichtet ist, Buddhas zu werden. Und da ihr nun gekommen seid, müßt ihr von jetzt an besonders gut darauf achten, daß ihr in allem, was ihr tut, im Buddha-Geist bleibt.

Weshalb wohl wurden wir in die Menschenwelt geboren? Wir haben diesen Geist und diesen Körper empfangen, um Buddhas werden zu können.' Bei mir war es so, daß der Wunsch, ein Buddha zu werden, mich schon in früher Jugend ergriffen hatte. Ich arbeitete für lange Zeit sehr hart daran. Und es gelang mir, ein Buddha zu werden. Ihr müßt in diesem gegenwärtigen Leben Buddhas werden, oder ihr werdet euch im Bereich der Hungrigen Geister oder der Tiere wiederfinden. Seid ihr aber erst einmal dem Tierdasein anheimgefallen, so werdet ihr kaum je wieder Gelegenheit erhalten, Buddhas zu werden, nicht einmal in hundertmillionen Zeitaltern. Weshalb das so ist, läßt sich leicht einsehen. Ihr könntet eine Kuh oder ein Pferd hier vor mich hinführen, und ich könnte diesem Tier dieselbe Unterweisung geben wie euch – würde es verstehen? Natürlich nicht. Seid ihr erst zum Tier geworden, so ist es zu spät. Und ist dann von Dingen wie Buddha oder Dharma die Rede, so versteht ihr nicht mehr. Das Tier geriet überhaupt erst deshalb in diese beklagenswerte Lage, weil in seinem früheren Dasein der Drang, ein Buddha zu werden, sich nicht regte. Da nun ein jeder von euch vom Wirken des Buddha-Geistes gehört hat, müßt ihr heute damit anfangen, ungeboren zu sein, um das Abgleiten in eine niedere Daseinsform zu vermeiden. Es hängt alles von eurem eigenen Geist ab.

Nun fragt ihr euch gewiß alle, was eigentlich dieser ungeborene Buddha-Geist ist. Nun, während ihr hier sitzt und mich anschaut und alles mitzubekommen versucht, was ich

sage – wenn jetzt Hundegebell oder der Ruf eines Straßenhändlers von draußen hereindränge, so würde ein jeder, auch während er mir zuhört, es vernehmen, auch wenn er gar nicht darauf aus ist. Das ist das Wirken des Buddha-Geistes, der im Ungeborenen hört und versteht. Der Buddha-Geist, ungeboren und alle Dinge mit vollkommener Klarheit erleuchtend, ist wie ein Spiegel, der klar und makellos dasteht. Ein Spiegel, das wißt ihr, spiegelt alles, was vor ihm ist. Was man auch vor ihn hinstellt, alles wird gespiegelt, auch wenn er selbst nichts davon weiß und gar nicht die Absicht dazu hat. Nimmt man den Gegenstand aber fort, so spiegelt der Spiegel ihn nicht mehr, obgleich er gewiß nicht die Entscheidung trifft, nicht mehr zu spiegeln. Ebenso wirkt auch der ungeborene Buddha-Geist. Ihr seht und hört alle Dinge, welche es auch sein mögen und ohne die geringste Absicht, sie zu sehen und zu hören, durch das lebendige Wirken des ungeborenen Buddha-Geistes, den jeder von euch bei der Geburt empfängt.

Ich erkläre euch diese Dinge, weil ich euch verstehen machen möchte. Wenn ihr es nicht hier und heute erfaßt, werdet ihr es wohl auf keine Weise verstehen können, und wenn ihr noch so oft kommt, um mir zuzuhören. Diejenigen aber, die nach dieser einen Zusammenkunft begriffen haben, was es mit ihrem ungeborenen Buddha-Geist auf sich hat, sind lebendige Buddhas – jetzt und für zahllose künftige Zeitalter.

Ich will euch ein Beispiel geben. Nehmt an, ihr wüßtet nicht, wie man von Edo nach Kyōto kommt, und erkundigt euch bei jemandem, der den Weg kennt. Ihr würdet euch alle Einzelheiten seiner Wegbeschreibung gut einprägen. Und folgtet ihr ihnen genau, so würdet ihr euer Ziel ohne Schwierigkeiten erreichen. Und so ist es heute auch: Wenn ihr mir aufmerksam zuhört und zum Verständnis meiner Worte gelangt, so lebt ihr hier und jetzt im Buddha-Geist. Einfach so. Würdet ihr aber andererseits auf dem Weg nach

Kyōto von der beschriebenen Route abweichen, so würdet ihr euch gewiß unterwegs verlaufen und ganz woanders landen.

Hört mir also lieber aufmerksam zu. Niemand kann sagen, wann ich wieder hier sein werde, um zu euch zu sprechen. Und solltet ihr euch an andere wenden, um deren Worten zu lauschen, so werdet ihr unter denen wohl keinen finden, der euch vom ungeborenen Buddha-Geist spricht. Seht also zu, daß ihr in euren Köpfen nicht allerlei unnütze Gedanken ausbrütet. Faßt den Entschluß, euch nie wieder mit dem Rad des Lebens zu drehen. Denkt daran: Wenn ihr die Gelegenheit verpaßt, in diesem Leben ein Buddha zu werden, so werdet ihr für Millionen Zeitalter nicht wieder in diese Menschenwelt geboren, und ebenso lange erhaltet ihr keine neue Gelegenheit. Ihr braucht den unbedingten Willen, euch jetzt im ungeborenen Buddha-Geist einen festen Stand zu verschaffen und euch von allen Täuschungen freizuhalten. Habt ihr das getan, so leben die Männer unverblendet in ihrem Männer-Buddha-Geist und die Frauen in ihrem Frauen-Buddha-Geist – ihr werdet alle Buddhas sein. Erleuchtete Buddhas.

Wo wir gerade beim Buddha-Geist der Frauen sind: Ich weiß, daß es viele Frauen gibt, die zutiefst beunruhigt sind durch Leute, die da sagen, sie seien – nur dadurch, daß sie Frauen sind – von der Buddhaschaft ausgeschlossen.¹² Nichts könnte von der Wahrheit weiter entfernt sein. Ich spreche jetzt zu den Frauen, die hier unter uns sind, hört also aufmerksam zu. Wie sollten Frauen in diesen Dingen auch nur im geringsten anders sein als die Männer? Männer sind Wesen mit Buddha-Natur. Frauen auch. Ihr braucht daran keinen Augenblick zu zweifeln. Habt ihr erst das Prinzip dieses Ungeborenen in eurem Geist verankert, so seid ihr ungeboren, gleichgültig, ob Mann oder Frau. Männer und Frauen bieten nicht dasselbe Erscheinungsbild. Wir alle wissen das. Wenn es aber um den Buddha-Geist geht, so

unterscheiden sie sich um kein Deut. Laßt euch also nicht von der äußeren Erscheinung täuschen.

Es läßt sich ohne weiteres klar verdeutlichen, daß der Buddha-Geist bei Männern und Frauen derselbe ist. Hier sind viele Menschen versammelt. Nehmen wir nun an, außerhalb der Klostermauern finge jemand an, die Trommel zu schlagen, oder er schläge eine Glocke an. Ihr alle würdet diese Laute hören, aber würden die Frauen den Trommelklang für Glockenschlag halten oder den Glockenschlag für Trommelklang? Nein. Was das Hören dieser Klänge angeht, besteht zwischen Männern und Frauen kein Unterschied. Und das gleiche gilt für all die verschiedenen Arten von Menschen in dieser Halle, für alte und junge, Priester und Laien und alle anderen. Ein junger Mensch oder ein Mönch oder ein Laie – sie hören die Laute nicht auf verschiedene Weise. Der Ort, an dem es keinen Unterschied im Hören dieser Laute gibt, ist das Ungeborene, der Buddha-Geist, und der ist in euch allen vollkommen gleich. Wenn wir sagen: «Dies ist ein Mann» oder «Dies ist eine Frau», so sind das Bezeichnungen, die sich erst mit dem Einsetzen des Denkens einstellen. Sie kommen später. Am Ort des Ungeborenen, vor dem Einsetzen des Denkens, gibt es Bezeichnungen wie «Mann» oder «Frau» gar nicht. Daraus sollte wohl deutlich werden, daß es zwischen dem Buddha-Geist der Männer und dem der Frauen keinerlei Unterschied gibt. Und darum gibt es keinen Grund zu bezweifeln, daß Frauen den Buddha-Geist haben.

Ihr seid stets ungeboren. Im Grunde lebt ihr ganz einfach im Buddha-Geist, ohne eigens daran zu denken, ob ihr Mann oder Frau seid. Doch während ihr das tut, seht oder hört ihr vielleicht etwas, das euch Kopfzerbrechen bereitet, etwa wenn jemand eine abschätzigte Bemerkung über euch fallen läßt und damit sagt, daß er euch nicht mag. Euer Geist heftet sich daran, ihr fühlt euch gekränkt, und die Gedanken wälzen sich in euch um und um. Ihr mögt empfinden, daß

ihr euch etwas wünscht oder daß ihr unglücklich seid; doch wenn ihr euch davon nicht irremachen und zu dem Gedanken verleiten laßt, daß da nichts zu machen ist, weil ihr «nur Frauen» seid, werdet ihr eine starke Gewißheit über das Ungeborene erlangen. Dann seid ihr selbst ein Buddha, von gleicher Art nicht nur wie alle anderen Männer und Frauen, sondern wie alle Buddhas der Vergangenheit und Zukunft. Zu sagen, daß Frauen keine Buddhas werden können, entbehrt also jeglicher Grundlage. Wenn sie es wirklich nicht könnten, so wären alle meine Worte Lügen, und was würde ich dadurch wohl gewinnen? Das hieße, euch absichtlich zu täuschen. Würde ich mich dessen schuldig machen, so wäre ich der erste Anwärter auf die Hölle. Ich bemühte mich, seit ich ein Junge war, mit allen Kräften, ein Buddha zu werden. Glaubt ihr, ich wollte jetzt noch als Lügner der Hölle anheimfallen? Alles, was ich euch sage, ist die ungeschminkte Wahrheit. Schenkt mir also eure ungeteilte Aufmerksamkeit, und ihr werdet euren Geist befrieden können.

Dieses Thema erinnert mich an etwas, das ich im letzten Jahr erlebte, als ich in Bizen war, um eine Darlegung zu geben. Unter den Anwesenden war auch eine Gruppe von vier oder fünf Leuten, darunter zwei Frauen, aus einer Ortschaft namens Niwase [heute ein Stadtteil von Okayama]. Eine der Frauen ließ mir ausrichten, daß sie mich gern etwas fragen möchte. Sie fand es nicht schicklich für eine Frau, ihre Fragen während der Darlegung zu stellen, und so ließ sie anfragen, ob es möglich sei, mich später zu sprechen.

Ich war herzlich gern dazu bereit, und so erschien sie bald darauf mit drei oder vier anderen. Wir machten uns bekannt, und dann sagte die Frau: «Ich komme aus einer Ortschaft namens Niwase. Ich bin verheiratet und führe ein ganz durchschnittliches Leben. Mein Mann und ich haben keine eigenen Kinder, doch von der früheren Frau meines Mannes ist da ein Sohn, den ich aufgezogen habe. Nun ist er groß und behandelt mich so achtungsvoll, wie er mit seiner leibli-

chen Mutter umgehen würde. Es ist, als wäre er mein eigener Sohn, und alles hat sich so gefügt, daß ich nur froh und zufrieden sein kann.

Etwas ist da jedoch, das mich bedrückt. Ich hörte, daß eine kinderlose Frau kein Buddha werden kann, wie groß ihr Verlangen nach dem Reinen Land auch sein mag. Ich habe buddhistische Priester gefragt, ob dem so sei. Sie sagten, es sei so, Frauen könnten die Buddhaschaft nicht erlangen. Und da stehe ich nun. Ich hatte das große Glück, als Mensch geboren zu werden, und doch bin ich von der Buddhaschaft abgeschnitten. Ich werde das Gefühl nicht los, daß es nutzlos war, Menschengestalt angenommen zu haben. Ich beklage das Unglück, als Frau geboren zu sein. Ich bin schon ganz krank vor Gram darüber. Abgezehrt bin ich, wie Ihr sehen könnt, nur noch Haut und Knochen. Wie habe ich mich gesehnt, einen großen Priester wie Euch zu finden, der mir diese Frage beantworten kann! Ich war übergücklich, als ich hörte, daß Ihr hierher kommen würdet, um Darlegungen zu geben. Meine Gebete waren erhört worden. Nun werde ich endlich, endlich wissen, ob es wirklich so ist, wie ich immer hörte, daß kinderlose Frauen die Buddhaschaft nicht erlangen können.»

Die Leute, die sie begleiteten, bestätigten ihre Worte: «Es ist genau so, wie sie sagt. Der Gedanke, daß kinderlose Frauen keine Buddhas werden können, quält sie, seit sie davon gehört hat. Sie grämt sich Tag und Nacht darum. Es geht ihr nun schon seit etlichen Jahren gar nicht gut. Sie ist nur noch ein Schatten ihrer selbst. Es muß viele kinderlose Frauen in der Welt geben, aber gewiß macht sich keine mehr Sorgen um ihr künftiges Dasein als sie. Sie denkt an nichts anderes. Ihr seht ja selbst, wie bekümmert sie ist.»

Ich bin froh, daß meine heutige Darlegung mir Gelegenheit gibt, euch diese Geschichte zu erzählen. Was ich dieser Frau sagte, sage ich allen Menschen, wohin ich auch gehe. Es ist das, was ich auch euch gesagt habe, also hört gut zu. Um

ihr zu beweisen, daß Menschen ohne Kinder Buddhas werden können, machte ich sie darauf aufmerksam, daß es in allen Generationen von Zen-Meistern – von Bodhidharma, dem ersten Patriarchen, bis zu mir – nicht einen einzigen gegeben hat, der Kinder hatte. Ich fragte sie, ob sie je gehört habe, daß Bodhidharma oder irgendein anderer zur Hölle gefahren sei. Sie sagte, auch wenn wir keine Kinder hätten, halte sie es nicht für möglich, daß Menschen wie wir – sie sagte, wir seien Buddhas – zur Hölle fahren können, was immer wir auch tun mögen.

«Willst du damit sagen», fragte ich, «daß der Geist kinderloser Frauen sich vom Geist anderer Menschen unterscheidet? Du hast einen Buddha-Geist, unabhängig von deinem Geschlecht. Wenn eine Glocke ertönt, so hören Buddhas und Patriarchen, ich, du und alle anderen sie auf die gleiche Weise. Wenn du wirklich als Buddha geboren werden möchtest, kannst du es. Wer sagt, du könntest es nicht, der irrt sich ganz einfach.»

«Eure Worte klingen tröstlich», sagte sie, «und doch fällt es mir schwer zu vergessen, was ich so oft hörte: daß Frauen von der Buddhaschaft ausgeschlossen sind.»

«Aber denk doch an all die Frauen, die Buddhas geworden sind seit den Tagen von Shākyamuni-Buddha. Hast du noch nicht von König Prasenajits Tochter Shrīmālā gehört? Oder von dem achtjährigen Nāga-Mädchen? In China haben wir Ling-chao, die Tochter des Laien P'ang. In Japan lebte Taima Chūjōhime.⁵³ Sie alle wurden Buddhas. Wer sagt also, du könntest es nicht?»

Das überzeugte sie. «Ihr wißt nicht, wie froh ich bin, das zu hören», sagte sie. «Ihr habt mich von den Zweifeln befreit, die mich seit Jahren quälen.»

Sie blieb noch eine Weile in Bizen und verfolgte meine Darlegungen. Ihr Appetit wurde wieder normal, und ihr Gemüt hellte sich auf. Ihre Begleiter staunten und freuten sich von Herzen darüber, daß sie wieder so wie früher

wurde. Ist das nicht bedenkenwert, wie solch drängendes Verlangen in einer Frau erwachte und zum Mittelpunkt ihres Lebens wurde? Deshalb habe ich euch ihre Geschichte erzählt. Ich möchte, daß euer Sinn von eben diesem Verlangen erfüllt ist.

Des weiteren sind auch böse Menschen nicht des Buddha-Geistes beraubt; sie brauchen sich nur zu besinnen und zum Buddha-Geist zurückzukehren, und schon leben sie im Ungeborenen. Ich will euch ein weiteres Beispiel geben.

Zwei Männer sind zu Fuß nach Takamatsu unterwegs. Der eine ist ein guter Mann, der andere ein böser, aber natürlich sind beide sich dessen nicht bewußt. Während sie so ausschreiten, unterhalten sie sich über dies und das, und zugleich sehen sie alles, was ihnen unterwegs begegnet, ohne eigens den Gedanken zu fassen, es wahrzunehmen. Was ihnen begegnet, bietet sich dem Auge des Bösen ebenso dar wie dem des Guten. Kommt ihnen etwa eine Kuh oder ein Pferd entgegen, so werden beide zur Seite treten, um das Tier vorbeizulassen. Sie treten zur Seite, auch wenn sie gerade ins Gespräch vertieft sind und obgleich keiner von beiden eigens den Entschluß dazu faßt. Kommen sie an einen Graben, den man überspringen muß, so überspringen beide ihn. Stoßen sie auf einen Bach, so überqueren beide ihn an der Furt.

Ihr meint vielleicht, der gute Mann werde ohne Überlegung zur Seite treten, um das Pferd vorbeizulassen, während der böse es nicht so ohne weiteres, also ohne einen Augenblick der Unschlüssigkeit kann, doch tatsächlich gibt es bei diesem Ausweichen nicht den geringsten Unterschied zwischen ihnen. Das zeigt, daß der ungeborene Buddha-Geist sogar in einem bösen Menschen wirkt.

Bis jetzt hatte euer Geist eine Grundausrichtung auf Gedanken von Bedauern, Begierde und dergleichen. Ihr habt die Geduld verloren, seid zornig geworden, habt euren Buddha-Geist auf den Pfad der Streitenden Geister oder

Hungrigen Geister abgleiten lassen und seid in eurer Verblendung durch die Bereiche des Lebensrades geirrt. Dennoch, wenn ihr mir heute zuhört und zum Verständnis dessen gelangt, was ich sage, wird eben dieser von Bedauern und Begierde erfüllte Geist im Nu zum Geist der Buddhas, und ihr werdet euren Buddha-Geist nie wieder verfehlen. Mit anderen Worten, ihr werdet zu lebendigen Buddhas. Nehmt euch also in acht, denn wenn ihr euren Buddha-Geist nicht zurückgewinnen könnt, wenn ihr ihn nicht in diesem Leben verwirklicht, werdet ihr für abermillionen Zeitalter keine neue Gelegenheit dazu bekommen. Prägt euch gut ein, was ich euch sage.

Ich denke, ich werde jetzt zu Bett gehen. Auch ihr solltet euch nun zurückziehen.

*Sechszwanzigster Tag des achten Monats
Die Morgen-Darlegung*

Alle hier Versammelten möchten gern Buddhas werden. Das ist es, was euch so früh am Morgen hierher führte. Es ist gut, daß ihr gekommen seid, denn wenn ihr jetzt nicht Buddhas werdet, bekommt ihr für abertausende Zeitalter keine neue Gelegenheit. Daß ihr in die Menschenwelt geboren wurdet, hat nur einen einzigen Grund: damit ihr Buddhas werden könnt. Wenn ihr diese Gelegenheit verpaßt und der Hölle anheimfällt, erwartet euch ein weit größeres Leiden, denn ihr werdet immer und immer aufs neue geboren und sterbt, ohne Ende, durch viele Leben, in vielen verschiedenen Welten. Niemand möchte, daß ihm das geschieht; seht also zu, daß ihr meine Worte sehr, sehr gut versteht.

Ihr seid vielleicht Menschen begegnet, die in ihrer fehlgeleiteten Weltklugheit behaupten, die Lehre, daß man nach dem Tode in Himmel oder Hölle wiedergeboren werde, diene einzig und allein dem Zweck, die Menschen einzuschüchtern. Wer etwas so Gedankenloses sagt, hat zweifellos

kein Stäubchen Erkenntnis von dem, was der wahre Buddha-Weg ist. Käme nun aber jemand, dessen Lehre sich mit der von Shākyamuni vergleichen ließe, und leugnete die Hölle und das Paradies, so könnten wir seinen Worten möglicherweise einiges Gewicht beimessen. Aus dem Munde eines Mannes jedoch, dessen Weisheit nicht über die Spitze seiner vorlauten Zunge hinausgeht – wie können solche Worte da etwas anderes als schreckliche Mißverständnisse erzeugen?

Zunächst einmal verfügte Shākyamuni über alle sechs übernatürlichen Kräfte.⁵⁴ Ihm standen geschickte Mittel zu Gebote. Ohne sich fortzubewegen von der Stelle, an der er saß, wußte er alles über Hölle und Paradies. Er suchte viele Orte auf, um seinen Dharma zu predigen. Der Dharma breitete sich über Indien aus, gelangte dann nach China und von dort nach Japan. Wir finden ihn jetzt in einer Vielzahl von Sūtras niedergelegt. Und dann kommt einer daher, der von all dem nicht einen Schimmer hat, und verkündet, die Buddhas, ihre Lehre, der buddhistische Dharma selbst – all das existiere gar nicht. Er ist wie ein Sommerinsekt, das nicht lange genug lebt, um den Winter noch zu erleben, und deshalb meint, die Welt sei immer warm.

Shākyamuni ist ein Buddha, dessen Name allen auf ihn folgenden Generationen bekannt war, in China, Indien und Japan. Würde solch ein Mensch von Himmel und Hölle sprechen, wenn es sie gar nicht gäbe? Was hätte er davon? Nun wohl, wenn die Weltklugen glauben möchten, Himmel und Hölle gebe es nicht, so ist das ihre Sache. Sie könnten ihre Gedanken für sich behalten, das wäre das mindeste. Es ist unerträglich, mit welcher Überheblichkeit sie diesen bodenlosen Unsinn unter die Leute bringen.

Ein jeder von euch hat wohl so etwas schon einmal erlebt: Wenn ein Mensch von außerordentlicher Kunstfertigkeit oder handwerklicher Geschicklichkeit ist und von allen hoch gelobt wird, so findet sich immer irgendein aufgeblasener

Kerl, der der allgemeinen Ansicht widerspricht und die Fähigkeiten jenes Menschen leugnet. Wie soll man solch kleingeistige Geringschätzung nennen? Wenn aber jemand, in den sie selbst vernarrt sind, irgendein kaum erwähnenswertes Talentchen hat, so wird ebenderselbe Kerl ein maßlos überzogenes Loblied auf ihn anstimmen. Von dieser Art gibt es viele. Es ist leicht einzusehen, wie sehr sie im Irrtum sind. Wenn ihr jemanden lobt, so tut ihr es, um ihm eine Freude zu machen, und wenn ihr vom Glück eines anderen erfahrt, solltet ihr selbst froh sein, so als sei euch selbst etwas Gutes widerfahren. So sollten die Menschen in der Welt leben. Und so ist auch das Ungeborene. Wenn ihr alles nur durch den Schleier der Selbst-Voreingenommenheit hört und seht, verwandelt sich euer eingeborener Buddha-Geist – eben der Buddha-Geist, den eure Eltern euch gaben, als ihr geboren wurdet – in eine Hölle. Welch ein Jammer, daß ein jeder bereit ist, ihn aufgrund seiner Ichsucht in einen Streitenden Geist oder die Hölle zu verwandeln! Es ist wirklich der größte Verstoß gegen das Gebot der Achtung und Liebe für die Eltern, den ihr begehen könnt.

Kein Vater, keine Mutter möchte, daß das eigene Kind zu einem Schurken oder Taugenichts wird, den alle hassen und der schließlich vor Gericht gestellt wird und womöglich sogar unter dem Schwert des Henkers verblutet. Wenn ihr euch nicht aufrichtig um Rechtschaffenheit bemüht, dürft ihr von Achtung gegenüber den Eltern nicht einmal reden. Ihr alle solltet den Entschluß fassen, heute damit anzufangen, denn es gibt wahrlich nichts, was wunderbarer wäre als die Fürsorglichkeit und Liebe, mit der Eltern ihre Kinder umgeben. Sie kümmern sich um euch, als ihr noch nicht wissen konntet, was um euch her vorging. Sie zogen euch groß, bis ihr für euch selbst denken konntet. Ihr wußtet nichts von Buddhismus. Nun habt ihr seine wunderbaren Lehren erfahren und kommt hierher, um vom ungeborenen Buddha-Geist zu hören. Besinnt euch einmal: Das ist nur aufgrund

von tiefer Elternliebe möglich. Die Eltern zu ehren für alles, was sie für uns taten, das ist die natürliche Haltung eines guten Sohnes und einer guten Tochter. Wenn ihr mit dem Weg der kindlichen Liebe und Achtung übereinstimmt, ist euer Geist der Buddha-Geist. Wenn wir vom Geist der kindlichen Liebe und vom Buddha-Geist sprechen, so glaubt nicht, das sei zweierlei. Da ist nur *ein* Geist, und er ist mit allen Dingen innig verbunden.

Sagt euch los vom selbstsüchtigen Denken, das euch in Zorn geraten läßt, euch unglücklich über dieses und begierig nach jenem macht. Und seid nicht schlecht zu euren Bediensteten. Behandelt auch sie freundlich. Daß ihr ihnen Lohn zahlt, berechtigt euch nicht, sie zu schlagen oder auf unbillige Weise mit ihnen zu sprechen. Ihr solltet sie nicht als Fremde betrachten, sondern als Mitglieder eurer Familie.

Kinder gehorchen ihren Eltern häufig nicht, wenn diese ihnen sagen, was zu geschehen hat. Wenn das ungehorsame Kind zu einer anderen Familie gehört, regt solcher Ungehorsam euch maßlos auf. Ist es aber euer eigenes Kind, so nehmt ihr seinen Eigensinn hin. Andererseits, wenn ihr euer eigenes Kind über Gebühr rügt, wird es euch das nicht allzusehr verübeln, eben weil ihr seine Eltern seid. Der Groll aber, den ein Diener empfindet, weil er nicht zu eurer Verwandtschaft gehört, ist etwas ganz anderes.

Wenn ihr bis jetzt von aufbrausender Art gewesen seid, andere beschimpft und euch über alles aufgeregt habt, ohne euch etwas dabei zu denken, so wart ihr in einem großen Irrtum befangen. Ihr habt die wahren Gründe nicht gekannt und euch mit der irrigen Anschauung zufriedengegeben, Zorn sei nun einmal eine der üblichen Verhaltensweisen unter Menschen. Da ihr nun aber erfahren habt, wie man ungeboren wird, solltet ihr von jetzt an nichts mehr tun, was euren Buddha-Geist außer Kraft setzt. Denkt übrigens nicht, eure Diener hätten mich dazu angestiftet, dies zu sagen. Dem ist nicht so.

Euer Diener mag noch so unfähig sein, wenn ihr dem Zorn nachgibt und euren Buddha-Geist aufgibt, wißt ihr, was daraus erwachsen wird – eben das, was ich euch dargelegt habe. Und wenn ihr selbst Bedienstete seid, so gilt das ebenso. Wenn Diener sich getreulich ihren Pflichten widmen, ihrem Herrn keinen Anlaß zu Verärgerung geben und ihn nicht durch schimpfliches Verhalten enttäuschen, so wird jeder sie loben, ihr Herr wird ihnen freundlich gesonnen sein, und überdies erweisen sie ihren Eltern die schuldi-ge Achtung, was ihnen selbst zugute kommt. Auch Diener und Dienerinnen sollten sich also meine Worte gut einprägen.

Die Frauen sind, anders als die Männer, von schlichter Natürlichkeit im Umgang mit den Dingen. Mag sein, daß sie ein wenig mehr zur Leichtfertigkeit neigen als die Männer, doch wenn man ihnen sagt, daß sie zur Hölle fahren werden, wenn sie etwas Böses tun, verstehen sie es ohne weiteres und nehmen es an. Und sagt man ihnen, daß sie Buddhas werden, wenn sie Gutes tun, so richtet ihr ganzes Sinnen und Trachten sich darauf, ein Buddha zu werden, und ihr gläubiges Vertrauen wird umso tiefer. Unter denen, die meine Lehre vom Ungeborenen hören und davon überzeugt werden, sind es am ehesten die Frauen – und nicht die Männer mit ihrem scharfen Verstand –, die Buddhas werden.

Manche unter euch mögen jedoch denken: «Bankei sagt uns immer wieder, wir sollten unseren Gefühlen wie Zorn und Freude nicht einfach freien Lauf lassen. Stets achtgeben. Selbstbeherrschung üben. Doch selbst wenn wir es täten, wenn dann jemand daherkäme, sich über uns lustig machte und uns als Dummköpfe bezeichnete, wären wir kaum in der Lage, das einfach anzunehmen und zu sagen: «Ja, ich bin ein Dummkopf.»»

Ich kann diese Überlegung durchaus verstehen, aber je-

mand, der einen anderen einen Dummkopf nennt, der keiner ist, verhält sich selbst recht töricht. Ihr solltet es einfach überhören. Achtet nicht darauf.

Ein Samurai allerdings würde sich solche Worte von niemandem gefallen lassen. Ich will es an einem Beispiel verdeutlichen. Viele Menschen besitzen teure Töpferwaren – koreanische Teeschalen, Blumenvasen und ähnliches. Ich selbst besitze keine, sehe aber bei anderen manchmal solche Stücke. Sie schlagen ihre Sammlerstücke sorgsam in weiche Tücher und bewahren sie in Kästen auf, was man verstehen kann, denn wenn so ein Gefäß gegen etwas Hartes stößt, kann es zerbrechen, und das möchte der Besitzer gewiß auf keinen Fall. Sie in Seiden- und Baumwolltücher einzuschlagen, ist ein wirksamer Schutz gegen Beschädigung.

Ein Samurai ist von ähnlich heikler Natur. Ehrgefühl und Selbstachtung stehen bei ihm stets obenan. Hört er auch nur ein einziges Wort, das dieses Ehrgefühl verletzt, so zieht er den, der es aussprach, ohne einen Augenblick des Zögerns zur Verantwortung. Ist zwischen zwei Samurai ein Wort der Herausforderung gefallen, so ist es nicht mehr möglich, die Sache auf sich beruhen zu lassen, und so sind sie stets vorsorglich darauf bedacht, diese harte, unnachgiebige Seite ihres Geistes verdeckt zu halten, damit sie nicht so direkt mit anderen in Berührung kommt. Ist es zwischen zwei Samurai erst zur Herausforderung gekommen, so ist die Sache nur noch dadurch zu bereinigen, daß einer von ihnen fällt.

Manchmal wird ein Samurai, der beim Angriff in vorderster Linie kämpft, sich schützend zwischen seinen Herrn und einen Gegner werfen und diesen niederstrecken. Wenn ein Samurai das im Kampf tut, betrachten wir es nicht als Mord. Es wäre Mord, wenn er jemanden aus persönlichen, selbstsüchtigen Beweggründen tötete. In diesem Fall verwandelt sein Buddha-Geist sich in einen Streitenden Geist. Und wäre er, wenn die Lage es erfordert, nicht für seinen Herrn zu sterben bereit, sondern flöhe oder wiche zurück

oder zeigte auch nur den geringsten Anflug von Feigheit, so würde sein Buddha-Geist sich in ein Tier verwandeln. Nun haben Vögel und andere Tiere keine menschliche Vernunft, können rechtes und unrechtes Handeln nicht voneinander unterscheiden und wissen folglich nichts von Pflichterfüllung. Sie können solche Dinge nicht einmal bedenken. Sie fliehen einfach die nahende Gefahr und wollen nichts, als ihr Leben bewahren. Wenn ein Samurai sein Pflichtgefühl verliert und sich schändlich aus den Reihen seiner Kameraden davonmacht, anstatt den Feind anzugreifen, ist er nichts anderes mehr als ein Tier.

Ich habe ein Kloster in Azabu, in den Außenbezirken von Edo.⁵⁵ Dort hatten wir einmal einen Mann, der als Bediensteter des Klosters arbeitete. Ich glaube, er hatte von sich aus eine Neigung zu religiösen Dingen, denn er verfolgte mit wacher Aufmerksamkeit das tägliche Leben der Mönche. Auf diese Weise muß sich in ihm ein echtes religiöses Verlangen gebildet haben. Nun, jedenfalls schickte man ihn eines Abends zu einer Besorgung aus, die ihn weit hinaus an den Stadtrand führen würde, wo die Häuser nur noch ganz vereinzelt liegen. Es war eine Gegend, wo hin und wieder ein Samurai auftauchte, der ganz versessen darauf war, sein Schwert an Menschen zu erproben; schon mehrfach hatte er harmlose Reisende erschlagen.⁵⁶ Die Mönche machten sich Sorgen um ihren Boten, denn es wurde bereits dunkel, und er würde durch diese gefährliche Gegend kommen. Er jedoch beruhigte sie und machte sich sofort auf den Weg mit den Worten, er werde gewiß bald zurück sein. Es kam natürlich, wie es kommen mußte. Als der Bote sich in der herabsinkenden Dunkelheit auf dem Heimweg befand, trat der Samurai aus seinem Hinterhalt und ging sehr dicht an ihm vorbei.

«Du hast mich absichtlich mit deinem Ärmel gestreift», zürnte er und zog sein Schwert.

«Aber mein Ärmel hat Euch doch gar nicht berührt», erwiderte der Bote. Dann aber warf er sich aus irgendeinem Grund dreimal vor dem Samurai nieder. Dieser hatte sein Schwert schon zum Streich erhoben, ließ es nun aber verblüfft wieder sinken.

«Du bist ein sonderbarer Kerl», sagte er. «Nun, geh nur weiter, ich verschone dich.» Und so kam unser Mann mit dem Leben davon.

Ein Händler hatte alles beobachtet. Er war in die Sicherheit eines nahen Teehauses am Wege geflohen und hatte von dort aus alles genau verfolgt. Als er das zum Streich erhobene Schwert sah, wandte er den Blick ab und erwartete angstbebend das Unausweichliche. Als er wieder aufschaute, sah er den Boten zu seiner Verwunderung direkt vor sich stehen.

«Das habt Ihr aber nur um Haaresbreite überlebt!» sagte er. Dann frage er den Boten, was ihm eingegeben habe, sich dreimal niederzuwerfen.

Der antwortete, die Leute, bei denen er arbeitete, würfen sich auch häufig dreimal nieder. «Mein Geist war vollkommen leer. Ich dachte nur noch: Wenn du mich mit diesem Schwert erschlagen willst, dann tu es. Ich machte diese Niederwerfungen, ohne etwas zu denken. Der Mann sagte, ich sei ein sonderbarer Kerl, und er werde mich verschonen. Dann ließ er mich gehen.»

Knapp dem Tode entronnen, kehrte er wohlbehalten ins Kloster zurück. Der Grund dafür, so sagte ich ihm, sei wohl die Tiefe seines religiösen Geistes, der sogar das Herz eines solchen Gesetzlosen erreichte. Hier wird deutlich, daß nichts vertrauenswürdiger ist als der buddhistische Dharma.

Mir begegnet so allerlei auf meinen Reisen durch das ganze Land. Ich habe ein Kloster in Ōzu in der Provinz Iyo.⁵⁷ Fast jedes Jahr halte ich mich dort einige Zeit auf. Anders als hier sind die Gebäude dort recht groß, und so strömen jedesmal

große Menschenmengen zusammen, wenn ich zu Besuch bin. Es gibt eine Halle, die den Frauen vorbehalten ist, und eine andere für die Männer. Ich habe zwei Männer und zwei Frauen, deren Aufgabe es ist, den Zuhörern bei meinen Darlegungen ihre Plätze zuzuweisen. Außerdem sorgen sie dafür, daß jedermann aufmerksam zuhört. Aus einem Gebiet von zwei oder drei Meilen um die Stadt kommen die Leute, um an den Zusammenkünften teilzunehmen.

Bei einer dieser Zusammenkünfte war auch eine junge Frau aus Özu zugegen, die mit einem Mann aus einer etliche Meilen von Özu entfernten Ortschaft verheiratet war. Seine Mutter wohnte bei ihnen, und sie hatten ein Kind, doch mit der Ehe stand es nicht zum besten. Sie zankten sich ständig. Dann gab es einen großen Streit, und die Frau entschloß sich, das Kind ihrem Mann zu überlassen und ins Haus ihrer Eltern zurückzukehren. Als sie eben aufbrechen wollte, packte ihr Mann den Säugling und drohte an, ihn in den Fluß zu werfen, wenn sie sich nicht anders besänne.

«Er gehört dir», gab sie zurück. «Es ist mir gleichgültig, was du mit ihm anfängst.»

«Dann geh», sagte ihr Mann, «aber ich lasse nicht zu, daß du deine Kleider oder irgend etwas anderes mitnimmst.»

«Du kannst alles haben», sagte sie. «Ich will nichts weiter als weg von hier.» Und damit machte sie sich auf den Weg zum elterlichen Haus in Özu.

Nun brach aber gerade zu der Zeit eine große Gruppe von Männern und Frauen zum Kloster auf, um meine Darlegung zu hören. Die junge Frau sah die Leute und schloß sich ihnen an. Anstatt direkt zum Haus ihrer Eltern zu gehen, kam sie ins Kloster und lauschte gespannt und aufmerksam der Darlegung, die ich an jenem Tage gab. Anschließend mischte sie sich in den Strom der vielen anderen Zuhörer, die nun nach Hause gingen. Auf der Straße traf sie einen der Nachbarn ihrer Eltern, und der fragte sie, was sie denn in Özu mache.

«Ich hatte heute früh einen Streit mit meinem Mann und verließ das Haus», sagte sie. «Ungefähr bis hierher war ich gekommen, als ich diese Leute sah, die unterwegs waren, um die Darlegung eines Priesters zu hören. Das erschien mir als gute Gelegenheit, und so ging ich nicht direkt zum Haus meiner Eltern, sondern schloß mich diesen Leuten an. Die Darlegung, die ich heute hörte, schien direkt an mich gerichtet zu sein. Ich schäme mich so. Nur meine eigene Bösartigkeit ließ mich heute das Haus meines Mannes verlassen. Er wollte nicht, daß ich gehe. Er und meine Schwiegermutter hatten versucht, es mir auszureden. Ich aber hatte mich über irgendeine Kleinigkeit so sehr aufgeregt, daß ich nicht mehr auf sie hörte. Ich habe sie beide sehr erzürnt. Was ich heute hörte, hat mir klargemacht, wie sehr ich im Unrecht war. Ich werde nicht heim zu meinen Eltern gehen. Ich gehe jetzt sofort zu meinem Mann zurück und sage ihm, wie sehr ich mein Verhalten bedaure. Ich werde ihn und meine Schwiegermutter um Vergebung bitten. Und ich muß ihnen von dieser wunderbaren Darlegung berichten; wenn ich sie nicht auch dazu bringen kann, das Abgleiten des Buddha-Geistes in niedere Seinsbereiche zu verstehen, war es umsonst, daß ich davon erfuhr.»

Der Nachbar hörte sich die Geschichte an und sagte dann: «Es klingt so, als hättet ihr wirklich einen ernsten Streit gehabt. Da es so weit gekommen ist, kann ich mir nicht vorstellen, daß du nun einfach nach Hause gehen kannst. Nein, ich kann dich nicht allein gehen lassen. Geh zum Haus deiner Eltern. Später werde ich dich begleiten und dir helfen, die ganze Sache mit deinem Mann wieder in Ordnung zu bringen.»

«Dessen bedarf es nicht», sagte sie. «Was auch geschehen mag, die Schuld lag bei mir. Ich werde versuchen, ihren Zorn zu beschwichtigen und ihr Wohlwollen zurückzugewinnen. Danach muß ich ihnen von der wunderbaren Lehre berichten, die ich heute hörte. Sie ist nicht für mich allein. Sie ist

etwas, das ich mit ihnen teilen muß. Dann wird sie wahrhaft einen Sinn haben.»

Andere Leute, die mit ihnen gegangen waren und zugehört hatten, sagten verwundert: «Was für eine ungewöhnliche junge Frau. Sie hat nur die Darlegung des Meisters gehört, und schon bereut sie ihren Fehler. Das sieht man wahrlich nicht häufig, vor allem nicht bei einer Frau!»

Sie schalten den Nachbarn: «Was versucht Ihr sie aufzuhalten, wenn sie sagt, sie möchte allein nach Hause gehen? Ihr helfen, die Dinge in Ordnung zu bringen! Ihr solltet Euch schämen. Ihr wohnt hier in Ozu, ihr müßt die Unterweisung des Meisters schon oft gehört haben. Wie könnt Ihr der Frau einen so schlechten Rat geben?»

«Ihr habt völlig recht», sagten sie zu ihr. «Macht Euch schnellstens auf den Heimweg zu Eurem Mann.» Und so brach sie sogleich auf.

An eben diesem Tag war ich in Özu bei jemandem zu Gast. Einige von seinen Freunden waren ebenfalls anwesend. Sie erzählten mir von jener Frau und konnten es kaum fassen, daß die Darlegung jenes Tages solch tiefgreifende Wirkung gezeitigt hatte. Später erfuhr ich dann den Rest der Geschichte. Die Frau, als sie nach Hause kam, muß ihrem Mann und ihrer Schwiegermutter etwa folgendes gesagt haben:

«Ihr habt nicht gesagt, ich müsse gehen. Meine Dummheit und Abscheulichkeit waren der Grund von allem. Nur deshalb wandte ich mich gegen euch und hielt in meiner Halsstarrigkeit daran fest, zu meinen Eltern zurückzukehren. Doch wie sich dann herausstellte, müssen wohl die Buddhas selbst für mein Fortgehen gesorgt haben, damit ich auf den richtigen Pfad gelangen konnte. Ich traf einige Leute, die auf dem Weg zum Kloster waren, um die Darlegung eines Priesters zu hören. Ich schloß mich ihnen an. Alles, was der Priester sagte, schien mir direkt auf mich gemünzt zu sein. Er ließ mich einsehen, wie falsch meine Gedanken gewesen

waren. Als die Versammlung sich auflöste, beschloß ich, sofort hierher zu euch zurückzukehren. Nur mein Eigensinn und sonst nichts hat euch beiden diesen ganzen Kummer bereitet. In Zukunft werde ich einfach tun, was ihr sagt. Laßt ruhig euren ganzen Zorn an mir aus. Tut, was ihr wollt, es spielt keine Rolle. Ich habe gesagt, was ich sagen wollte. Wie hart mein Los auch sein mag, ich werde nie wieder den geringsten Groll empfinden.»

Ehemann und Schwiegermutter waren nach diesen Worten außer sich vor Freude, sie wiederzuhaben. «Was dich die Fassung verlieren ließ, war eine ganz unbedeutende Sache. Du weißt jetzt, daß es nicht recht war. Du bist zurückgekommen. Es ist nichts weiter dazu zu sagen.»

So hatte sich also alles glücklich wieder eingerenkt. Sie wurde eine gehorsame Ehefrau und respektvolle Schwiegertochter und widmete sich eifrig ihrer Hausarbeit. Hin und wieder sprach sie von der wunderbaren Lehre des Ungeborenen, und schon bald kamen sie zu dritt, um mir zuzuhören. Bei meinen Besuchen in dieser Gegend gehörten die drei zu meinen regelmäßigen Zuhörern.

Ist es nicht allerhand, daß ein Mensch, der eine tiefe Beziehung zum Buddha hat wie diese Frau – eine ganz durchschnittliche Frau ohne besonderen geistigen Anspruch –, von Streitsucht und Zorn frei wird, nachdem sie mir nur einmal zugehört hat? Ich wollte, daß ihr alle diese Geschichte hört. Mag sie euch als ein Beispiel dienen, das euch anspornt, ebenfalls den rechten Weg einzuschlagen und im Ungeborenen zu leben.

Sicherlich seid ihr nun müde nach dieser langen Darlegung. Lassen wir es dabei bewenden. Ich hoffe, euch bei der morgigen Zusammenkunft wiederzusehen.

*Achter Tag des neunten Monats
Die Morgen-Darlegung*

Ich freue mich sehr, daß ihr alle vor Tagesanbruch gekommen seid, um zu hören, was ich zu sagen habe, und auch noch in Kauf nehmt, daß ihr so beengt in dieser überfüllten Halle sitzen müßt. Weil ihr Buddhas werden wollt, seid ihr aufgestanden, als es noch dunkel war, und hierher gekommen. Was euch hertrieb, ist die natürliche Weisheit, mit der ihr geboren wurdet. Mit anderen Worten, das Wirken eures Buddha-Geistes ließ euch kommen. Jeder von euch ist mit diesem Buddha-Geist begabt, doch ihr selbst habt euch seiner beraubt, weil ihr falsch erzogen worden seid. Ein Leben lang die falschen Dinge gelernt. Und bei all den schlechten Dingen, die ihr gelernt habt, bei aller Verblendung, die euer Denken erzeugt, habt ihr den Buddha-Geist doch immer noch. Ihr könnt ihn gar nicht verlieren. Er ist lediglich verdunkelt durch all die Täuschungen, die ihr mit selbstsüchtigen Begierden und Voreingenommenheit selbst erzeugt.

Vielleicht läßt sich das anhand eines Vergleichs deutlicher machen. Die Sonne scheint Tag für Tag ohne eine Ausnahme; überziehen aber Wolken den Himmel, so kann man sie nicht sehen. Dennoch geht sie natürlich am Morgen im Osten auf und am Abend im Westen unter. Die Sonne ist euer Buddha-Geist, die Wolken sind die Täuschungen. Ihr seid eures Buddha-Geistes nicht gewahr, weil er von Täuschungen überzogen und daher unsichtbar ist. Doch ihr verliert ihn niemals, auch nicht, wenn ihr schlafen geht. So ist denn der ungeborene Buddha-Geist, den eure Mutter euch mitgab, immer da, wunderbar klar und hell und erleuchtend. Wenn, im Augenblick eurer Geburt, jemand euch mit kaltem Wasser bespritzte, würdet ihr die Kälte empfinden. Haltet ihr die Hand in die Nähe eines Feuers, so empfindet ihr die Hitze. Das alles ist das Wirken eben dieses Buddha-Geistes. Er sorgt für alles. Er läßt alles seinen rechten Lauf nehmen.

Stolz und Geltungsbedürfnis sind Züge, die man bei vielen Menschen antrifft. Sie können es nicht ertragen, hinter anderen zurückzustehen. Es ist natürlich nicht gut, so zu sein, aber das ist nun mal die Folge des Hochmuts. Wenn ihr nicht ständig daran denkt, anderen überlegen zu sein, so braucht ihr auch nicht zu befürchten, ihnen unterlegen zu sein. Wenn jemand euch schlecht behandelt, so liegt der Grund dafür in eurer eigenen Selbstsucht. Wenn die Menschen euch gegenüber unangenehm werden, so deshalb, weil ihr selbst etwas Unangenehmes an euch habt. Wenn ihr die Gedanken von jenen anderen abzieht und auf euch selbst richtet, werdet ihr finden, daß es nirgendwo auf der Welt auch nur einen einzigen schlechten Menschen gibt.

Wenn Zorn in eurem Geist aufsteigt, laßt ihr zu, daß die wunderbare Weisheit eures Buddha-Geistes die Beschaffenheit der Hungrigen Geister oder der Streitenden Geister annimmt. Zorn und Glücksgefühl bestehen nur aufgrund eurer Voreingenommenheit für euch selbst. Sie lassen euch die wunderbare Weisheit des Buddha-Geistes verlieren und liefern euch der endlosen Verblendung des Lebensrades aus. Verschwindet jedoch diese Voreingenommenheit, so wird euer Geist der Geist des Ungeborenen, und ihr seid frei von Geburt-und-Tod. Deshalb ist es so wichtig, daß ihr wahrhaft begreift, was es mit eurem Buddha-Geist auf sich hat. Wenn das erreicht ist, seid ihr von dem Tag an ungeboren, auch ohne all die vielen religiösen Übungen. Den Buddha-Geist klar verwirklichen – das genügt. Sonst ist da nichts zu tun, keine Übung, keine Gebote, kein Zazen, keine Kōan-Schulung. Nichts dergleichen. Ihr werdet frei sein von Sorge, denn für alles ist dann gesorgt, wenn ihr nur einfach so seid, wie ihr seid.

Wenn wir die Pflichten eines buddhistischen Mönchs mit denen eines Samurai vergleichen, so zeigt sich, daß die Aufgaben eines Samurai in mancher Hinsicht leichter zu bewältigen sind. Die in die Hauslosigkeit ziehen, um Mönche zu

werden, beginnen ihre Schulung für gewöhnlich schon in jungen Jahren. Ihr Weg führt sie durch das ganze Land, ja selbst übers Meer in andere Länder. Sie mögen bestimmte Ziele im Auge haben, doch wissen sie nie, was sie dann dort erwartet. Sie haben bei dieser Pilgerschaft weder Nahrung noch Geld bei sich, und mit Annehmlichkeiten ist unterwegs kaum zu rechnen. Bietet ihnen jemand ein Nachtlager an, so nehmen sie dankbar an und betrachten es als eine Gunst der Buddhas. Gibt es keine Unterkunft, so legen sie sich irgendwo in den Feldern oder Bergen nieder. Haben sie nichts mehr zu essen, so nehmen sie ihre Schale und erbitten sich etwas. In der Regel ist ihre Schulung von Hunger begleitet. Mitunter mag jemand sie gastfreundlich aufnehmen. Diese Gunst der Buddhas nehmen sie mit tiefer Dankbarkeit und einem Gefühl des Verpflichtetseins an.

Nach den Mühen und Nöten der Pilgerschaft wird ihnen vielleicht das Glück zuteil, eine eigene Einsiedelei zu bekommen. Vielleicht wird ihnen auch ein ganzer Tempel anvertraut, und sie erhalten die Gaben der Menschen, die in der Umgebung leben. Damit mag für das Lebensnotwendige gesorgt sein, doch haben sie gewiß nicht um solcher Bequemlichkeiten willen Haus und Familie verlassen und das Mönchsgewand angelegt. Die schwere und schmerzhaftige Schulung hatte nur ein Ziel: Sie hofften etwas zu finden, das sie zur Erleuchtung, zur Entdeckung des Buddha-Geistes, erwecken kann.

Vergleichen wir nun dieses Leben mit dem eines Samurai. Er wird von seinem Herrn entlohnt. Während er seinen Pflichten nachgeht, ist er warm gekleidet, erhält regelmäßige Mahlzeiten und kann sich sein Leben im großen und ganzen so einrichten, wie es ihm gefällt. Wenn er, was zu hoffen ist, auch der Frage seines künftigen Daseins ein wenig Zeit widmet, so ist damit nicht allzu viel Aufwand verbunden. Erlangt er darüber hinaus den Geist des Ungeborenen, so ist das ganz im Sinne seiner Treuepflicht gegenüber seinem

Herrn. Da nämlich das Wirken des Buddha-Geistes sich auf alle Dinge erstreckt, also auch auf die Aufgaben eines Samurai, wird er den täglichen Ablauf seiner Arbeit weder als lästig noch als schwierig empfinden. Was man ihm auch auftragen mag, im Ungeborenen geht es ihm mühelos von der Hand. Denn da ihm, solange er im Ungeborenen weilt, keine Gedanken an Eigennutz im Wege stehen, ist sein Geist stets aufrichtig und unparteiisch. Ein jeder, der mit ihm in Berührung kommt, wird dies sehr zu schätzen wissen. Jeder Beamte des Shogunats, der den Leuten, mit denen er zu tun hat, solche Genugtuung verschafft, ist seinem Herrn ein guter Diener. Man muß ihn einfach loben. Wenn er bei all seinen Aufgaben im Ungeborenen weilt und sich vom Buddha-Dharma leiten läßt, so wird die Übung des Weges auch für ihn als Samurai außerordentlich segensreich sein. Und überdies hat er es dabei leichter als ein buddhistischer Mönch.

Oder nehmen wir das beschwerliche Leben eines wandernden Händlers, der mit seinen Waren auf dem Rücken durch die Lande zieht.¹⁸ Sehr früh am Morgen schultert er sein Bündel und macht sich auf seinen Weg durch Felder, Hügel und Täler. Solch ein Leben ist nicht leicht, aber mit all seinen Schwierigkeiten doch von ganz anderer Art als die Schulung eines Menschen, der auf der Suche nach Erleuchtung ist. Der Händler hat eine Bleibe, von der aus er täglich seinen Weg antritt. Gewiß, er bricht vor Tagesanbruch auf, wenn die Sterne noch scheinen, und am Abend durchtränkt der Tau sein Gewand. Doch wenn er alle seine Waren verkauft hat, kann er seinen müden Körper behaglich in einem Gasthaus ausruhen. Seine Zeit gehört jetzt ihm. Er kann sein Tagwerk vergessen und sein Leben in dem Rahmen, der ihm gesteckt ist, genießen.

Ein Mönch hat kein solches Zuhause. Nirgends kann er sich niederlassen. Er schläft im Freien, irgendwo in den Feldern oder Hügeln. Für ihn gibt es nur Mühsal und Hunger.

Niemand erwartet ihn dort, wohin er geht. Und nie gibt es einen Augenblick der Erholung von diesem schweren Leben. Als Bekleidung hat er nichts als das normale Mönchsgewand, und wenn es kalt wird, ist da nichts, was ihn wärmen könnte. Nein, ich glaube nicht, daß irgend etwas sich mit den Entbehrungen eines Mönchs vergleichen ließe.

Und doch setzt er seine Übung fort, unterwirft er seinen Körper großen Belastungen, und alles nur aus einem einzigen Grund: Er möchte die wunderbare Seligkeit des Buddha-Geistes erfahren. Nachdem er diese Schulung durchlaufen hat, unterweist er andere und erhält von ihnen Gaben und Hilfen verschiedener Art. Die Jahre entbehrungsreicher Schulung sind dann alle in den Dharma verwandelt, und er lebt im wunderbaren Wissen um den ungeborenen Buddha-Geist.

Ich will euch eine Geschichte erzählen, die euch einen Eindruck vom wunderbaren Wirken des Buddha-Geistes geben wird. Vor etwa dreißig Jahren kannte ich einen Handelsmann – er wurde später mein Schüler –, der von den Leuten «Magoemon der Dieb» genannt wurde, weil er durch überhöhte Preise üppige Gewinne einstrich. Wohin er auch ging, zeigten die Leute mit Fingern auf ihn und sagten: «Da geht dieser Dieb Magoemon.» Da er einfach ein Gespür für diese Art der Profitmacherei besaß, brachte er es darin mit der Zeit zu großer Geschicklichkeit und wurde ein reicher Mann. Aber schon in dieser Zeit erschien er immer wieder in meinem Kloster, und ich pflegte ihm dann ins Gewissen zu reden: «Ihr seid unverbesserlich, Magoemon. Alle Leute hier sagen, daß Ihr ein Dieb seid. Das habt Ihr euch selbst zuzuschreiben.»

Magoemon teilte diese Ansicht nicht. «Würde ich bei den Leuten einbrechen, um ihnen ihr Eigentum zu stehlen, oder etwas aus ihren Vorrathshäusern entwenden – dann müßte ich mich schämen. Aber solche Räubereien unternehme ich ja

gar nicht. Ihr wißt doch, daß ich nicht der einzige bin, der durch Handel Gewinne erzielt. Wenn Ihr es recht beseht, sind doch die Leute, die mir Übles nachsagen, in der Mehrzahl selbst Händler. Sie nehmen nicht soviel ein wie ich, und deshalb verleumden sie mich und versuchen mir Schwierigkeiten zu machen. Aber Geschäft ist Geschäft, wenn Ihr mich fragt.» Und so machte er sich über die ganze Sache weiter keine Gewissensbisse.

Später dann – ich weiß nicht, was diesen Gesinnungswandel bei ihm bewirkt hatte – übergab er das Geschäft seinen Neffen, nahm all das Geld, das er im Laufe der Jahre zusammengerafft hatte, verteilte es unter seinen Verwandten und kam zu mir mit der flehentlichen Bitte, ihm den Kopf zu scheren und ihn als Mönch zu ordinieren.

«Jedem anderen», sagte ich, «würde ich diese Bitte nicht so ohne weiteres gewähren. Doch einer wie Ihr, der einen so schlechten Ruf hat, spricht sie gewiß mit besonderer Entschlossenheit aus.» Und so machte ich sogleich einen Mönch aus ihm. Er entwickelte sich zu einem Mann von starkem Glauben. Diese Geschichte zeigt, auf welcher wunderbaren Weise der Buddha-Geist wirkt. Magoemon aber war noch keine dreißig Tage ein Mönch, als die Leute ihn auch schon «Buddha Magoemon» nannten. So ist das mit diesen Dingen. Ich möchte, daß jeder von euch das versteht und in sich selbst zu klarem Begreifen findet, denn da ist eines, dessen ihr ganz gewiß sein könnt: Nichts in der Welt ist so wunderbar wie der Buddha-Geist.

Ungeboren werden und den Buddha-Geist verwirklichen könnt ihr nur auf eine Weise, nämlich indem ihr in eurem eigenen Geist bestätigt, was ich euch sage. Ich werde euch nicht nötigen, diese oder jene Übung auszuführen oder gewisse Regeln und Gebote zu beachten oder Sūtras und Zenschriften zu lesen oder Zazen zu üben. Ich werde auch nicht versuchen, euch den Buddha-Geist zu geben – ihr habt ihn schon. Wenn ihr mir aufmerksam zuhört und den Buddha-

Geist erfaßt, der schon euer ist, werdet ihr lebendige Buddhas. Wo auch immer ihr steht, dieser Ort ist der Buddha-Geist. Was auch immer ihr tun möchtet, ihr könnt es tun. Wenn ihr Sūtras rezitieren, Zazen üben, Gebote einhalten, das Nembutsu oder das Daimoku¹⁹ rezitieren möchtet, so tut es. Wenn ihr Bauern oder Händler seid, euer Land bearbeiten oder euren Geschäften nachgehen möchtet, wohlan, so tut es. Was auch immer es sei, das wird euer persönlicher Samādhi sein. Meine Aufgabe besteht einfach darin, euch davon zu unterrichten, und ich versuche darauf hinzuwirken, daß ihr den Buddha-Geist, den ein jeder bei der Geburt empfing, bestätigt.

Ich werde immer wieder von Daimyō aus verschiedenen Teilen des Landes eingeladen, in ihrer Gegend Darlegungen zu geben, und ich folge diesem Ruf stets. Wohin man mich auch bitten mag, ich werde kommen. Mitunter dauern diese Zusammenkünfte zwanzig oder dreißig Tage, und es kommen immer sehr viele Menschen, um mir zuzuhören. Wenn ich dann später wieder einmal in der Gegend bin, höre ich stets, daß die Anzahl der religiös gesinnten Menschen offenbar größer geworden ist und zudem die öffentliche Moral sich spürbar verbessert hat. Ich möchte euch sagen, wie froh es mich macht, daß ihr alle hier aus dieser Gegend immer wieder so früh am Morgen gekommen seid, um an diesen Zusammenkünften teilzunehmen und mir aufmerksam zuzuhören. Übermorgen, am dritten Tage des Monats, muß ich Marugame verlassen. Die morgige Darlegung wird also die letzte sein.

Zweiter Teil:

Meister Bankeis Zen-Dialoge

Die folgenden kurzen Darlegungen und Dialoge wurden einem Werk mit dem Titel Butchi kōsai zenji hōgo («Die Dharma-Worte des Zen-Meisters Butchi Kōsai», das heißt Bankei) entnommen; kompiliert hat es Itsuzan Sonin (1655–1734), der Bankei von 1689 bis zu seinem Tod im Jahre 1693 als Aufwärter diente. Itsuzans Werk umschließt einen etwas größeren Zeitraum als die hier wiedergegebenen Darlegungen und besteht überwiegend aus Bankeis Antworten auf Fragen, die ihm von seinen Zen-Schülern und Anhängern, aber auch von Vertretern anderer buddhistischer Schulen gestellt wurden. Der Kolophon des Manuskripts zu diesem Werk, das im Ryūmon-ji aufbewahrt wird, trägt das Datum 1730, Itsuzans fünfundsiebzigstes Lebensjahr. Ich verwende hier den Text aus Fujimoto Tsuchishiges Bankei zenji hōgo shū. Ich habe noch einige Anekdoten aus anderen Quellen angefügt, weil sie nicht nur für sich genommen interessant sind, sondern auch Bankeis religiöse Persönlichkeit noch weiter beleuchten.

EIN LAIE: Ich hörte Euch sagen, daß wir aufgrund unserer törichten Gedanken Tiere werden und, von der Buddhaschaft ausgeschlossen, von Finsternis zu Finsternis wandern. Wenn aber ein Tier keine Traurigkeit empfindet, kann es tun was es will, ohne irgendein Gewahrsein seines Leidens. Ist das nicht eigentlich ein sorgloses Dasein?

BANKEI: Aber ist es nicht traurig, ohne jedes Gewahrsein davon zu leben, daß du diesen einzigartigen Buddha-Geist,

den du von deinen Eltern bekamst, in das Leiden der Hölle verwandelst? Wenn man einen Hund schlägt, der am Tag zuvor ein Huhn gestohlen hat, so weiß der Hund nicht, daß er für seine gestrige Tat geschlagen wird. Dennoch jault er jämmerlich, wenn der Stock fällt. Als Tier, welches um das Prinzip von Ursache und Wirkung nicht weiß, durchläuft er endlose Leiden. Für dich als Mensch, an dessen Verstand nicht zu zweifeln ist, ist es vergleichsweise leicht, einem guten Meister zu begegnen und ein Buddha zu werden. Du solltest zutiefst dankbar sein für das Glück, in einen menschlichen Körper hineingeboren zu sein. Da hast du vor deiner Nase eine Sache von alles überragender Bedeutung. Laß deine Zeit nicht nutzlos verstreichen!

EIN LAIE: So oft ich einen Gedanken aus meinem Geist verbanne, erscheint sofort ein neuer. Und so erscheinen ohne Ende immer weitere Gedanken. Wie soll ich mit ihnen umgehen?

BANKEI: Gedanken, die sich einstellen, aus dem Geist zu verbannen, ist wie das Abwaschen von Blut mit Blut. Vielleicht gelingt es dir, das ursprüngliche Blut fortzuspülen, doch dann bist du immer noch besudelt von dem Blut, das du zum Waschen benutztest. Und du magst weiterwaschen, solange du willst, die Blutflecken werden nie verschwinden. Da du nicht weißt, daß dein Geist ursprünglich ungeboren und unsterblich und ohne Verblendung ist, glaubst du, deine Gedanken besäßen Wirklichkeit, und so bleibst du an Geburt und Tod im Lebensrad gebunden. Du mußt dir klarmachen, daß deine Gedanken flüchtig und unwirklich sind. Ohne an ihnen zu haften und ohne sie von dir zu weisen, laß sie einfach von selbst kommen und gehen. Sie sind wie Spiegelbilder. Ein Spiegel ist strahlend klar und spiegelt alles, was vor ihm erscheint. Doch das Bild bleibt nicht im Spiegel. Der Buddha-Geist ist zehntausendmal klarer als jeder Spiegel und überdies wunderbar erleuchtend. Alle Gedanken verschwinden spurlos in sein Licht.

EIN BAUER: Da ich von Natur aus reizbar bin, kommen mir sehr leicht zornige Gedanken in den Sinn. Das lenkt mich von meiner Arbeit ab. Es ist für mich äußerst schwierig, im Ungeborenen zu bleiben. Was kann ich tun, damit mein Geist im Einklang mit dem ungeborenen Geist bleibt?

BANKEI: Da der ungeborene Buddha-Geist etwas ist, mit dem du – wie jeder andere – geboren wurdest, ist es gar nicht möglich, ihn jetzt neuerdings zu erlangen. Widme dich einfach deiner Landarbeit und hege keine anderen Gedanken. Das ist das Wirken des ungeborenen Geistes. Übrigens kannst du deine Hacke auch schwingen, wenn du zornig bist. Nur wird deine Arbeit dann – da Zorn ein Übel ist, das dich an die Hölle bindet – eine harte und beschwerliche Pflicht. Hackst du aber mit einem Geist, der nicht von Zorn und ähnlichen Dingen umwölkt ist, so ist die Arbeit leicht und angenehm. Sie ist Ausübung des Buddha-Geistes, ungeboren und unsterblich.

EIN MÖNCH: Die großen Zen-Meister der Vergangenheit hatten eine lange, harte Schulung zu durchlaufen, bis sie so tief in die große Erleuchtung eindringen konnten. Auch Eure Erleuchtung stellte sich, wie ich hörte, erst nach vielen Mühen und Entbehrungen ein. Einer wie ich, der keine Schulung durchlaufen oder in irgendeiner Weise Erleuchtung erlangt hat, kann doch unmöglich wahren Frieden des Geistes erlangen, indem er einfach einsieht, daß es notwendig ist, im ungeborenen Buddha-Geist zu leben, und im übrigen so bleibt, wie er ist.

BANKEI: Das verhält sich so: Eine Gruppe von Reisenden, eine Bergkette durchwandernd, wird durstig, und einer von ihnen macht sich allein auf den weiten Weg ins Tal, um Wasser zu holen. Es ist nicht leicht, aber endlich findet er Wasser und nimmt welches mit, um es seinen Kameraden zu trinken zu geben. Jene, die nun trinken, ohne sich irgendeiner Mühe unterzogen zu haben, stillen die ihren Durst nicht

ebenso wie der eine, der das Wasser holte? Wer sich nun aber weigert zu trinken, weil er meint, es sei nicht recht – dessen Durst kann nicht gestillt werden.

Mein eigenes Ringen war ein Irrtum aufgrund des Umstandes, daß ich keinen Meister traf, der einen klaren Blick besaß. Dennoch gelang es mir irgendwann, den Buddha-Geist aus eigener Kraft zu entdecken. Seither spreche ich den Menschen von ihrem eigenen Buddha-Geist, damit sie ihn erkennen, ohne durch solche Mühsal gehen zu müssen – so wie jene Leute Wasser trinken und ihren Durst stillen, ohne es selbst suchen zu müssen. Du siehst also: Ein jeder hat Zugang zum eingeborenen Buddha-Geist und kann inneren Frieden finden, ohne sich unangebrachten Kasteiungen zu unterziehen. Ist das nicht eine unschätzbare wertvolle Lehre?

EIN LAIE: Ich bezweifle nicht, daß es im Ur-Geist keine verblendeten Gedanken gibt; nichtsdestotrotz ist da keine Pause in den Gedanken, die mir in den Sinn kommen. Es ist mir nicht möglich, im Ungeborenen zu bleiben.

BANKEI: Du kamst mit nichts als deinem ungeborenen Buddha-Geist auf die Welt. Erst als du heranwuchst und sahst und hörtest, was andere Menschen in ihrer Verblendung taten, gerietest du allmählich in deinen gegenwärtigen Verblendungszustand. Du nahmst all das im Laufe der Jahre Stück für Stück an, gewöhntest deinen Geist daran, und nun hat dein verblendeter Geist alles an sich gerissen und tobt seine Verblendung ungezügelt aus. Keiner deiner verblendeten Gedanken war jedoch eingeboren. Sie waren nicht von Anfang an da. Sie hören auf zu sein in einem Geist, der das Ungeborene bestätigt.

Das ist wie bei einem Sake-Trinker, der sich eine Krankheit zugezogen hat und nun das Trinken aufgeben muß. Er denkt nach wie vor daran. Die Lust auf ein paar Becher Sake beschleicht ihn, so oft die Gelegenheit sich bietet. Da er sich aber beherrscht, wird er nicht trunken und untergräbt seine

Gesundheit nicht noch weiter. Er versagt sich den Trunk, auch wenn der Gedanke daran ihn bedrängt, und irgendwann wird er ein gesunder Mensch, von seiner Krankheit geheilt. Mit verblendeten Gedanken ist es nicht anders. Wenn du sie einfach kommen und gehen läßt, ohne sie in die Tat umzusetzen und ohne den Versuch, sie zu unterbinden, wirst du eines Tages feststellen, daß sie gänzlich im ungeborenen Geist aufgegangen sind.

EIN MÖNCH: Ich habe große Schwierigkeiten, all die Begierden und verblendeten Gedanken in meinem Geist zu bezähmen. Was kann ich tun?

BANKEI: Die Vorstellung, verblendete Gedanken zu bezähmen, ist selbst ein verblendeter Gedanke. Keiner dieser Gedanken ist von Anfang an da. Du beschwörst sie selbst aus deinen Unterscheidungen herauf.

EIN MÖNCH: Ich nehme mit großer Genugtuung auf, was Ihr uns gestern abend sagtet, daß nämlich ein jeder von uns mit einem Buddha-Geist geboren wird. Wenn wir aber dieser Buddha-Geist sind, so scheint mir, sollten sich doch verblendete Gedanken gar nicht erst einstellen.

BANKEI: In dem Augenblick, als du das sagtest – welche Verblendung gab es da?

EIN LAIE: Ich stimme überein mit dem, was Ihr über das Sehen und Hören vermöge des Ungeborenen sagt. Aber während wir schlafen, kann jemand unmittelbar neben uns sein, ohne daß wir etwas davon wissen. Ist das Wirken des Ungeborenen dann nicht unterbrochen?

BANKEI: Was ist da zu unterbrechen? Nichts ist unterbrochen. Du schläfst einfach nur.

BANKEI (zu den versammelten Zuhörern): Euer ungeborener Geist ist der Buddha-Geist selbst, und er kümmert sich nicht

um Geburt oder Tod. Davon zeugt, daß ihr die Dinge, wenn ihr sie anschaut, alle zugleich sehen und unterscheiden könnt. Und wenn währenddessen ein Vogel singt oder eine Glocke angeschlagen wird oder irgendein anderer Laut ertönt, so hört und erkennt ihr diese Laute auch, obgleich ihr mit keinem einzigen Gedanken die Absicht dazu gefaßt habt. Alles in eurem Leben, von morgens bis abends, läuft auf eben diese Weise ab, ohne daß ihr auf Gedanken und Überlegungen zurückzugreifen braucht. Die meisten Menschen sind dessen jedoch nicht gewahr; sie glauben, alles sei Ergebnis ihres Planes und Unterscheidens. Das ist ein großer Irrtum.

Der Geist der Buddhas und der Geist der gewöhnlichen Menschen sind nicht zweierlei Geist. Die sich in ihrer Schulung ernsthaft bemühen, weil sie Satori erlangen oder ihren eigenen Herz-Geist entdecken wollen, unterliegen ebenfalls einem großen Irrtum. Jeder, der das *Herz-Sūtra* rezitiert, weiß: «Der Geist ist ungeboren und unsterblich.»¹ Aber sie haben den Quell des Ungeborenen noch nicht ausgelotet. Sie vermeinen immer noch, sie könnten den Weg zum ungeborenen Geist finden und Buddhaschaft erlangen, indem sie Verstand und Unterscheidungsvermögen einsetzen. Sobald die Vorstellung «Buddhaschaft suchen» oder «den Weg erlangen» in eurem Geist auftaucht, seid ihr schon vom Ungeborenen abgeirrt, habt euch an dem vergangen, was in euch ungeboren ist. Jeder, der so Erleuchtung zu finden sucht, fällt aus dem Buddha-Geist heraus und gibt sich mit zweit-rangigen Dingen ab. Ihr seid immer schon Buddhas. Ihr könnt gar nicht jetzt erstmals Buddhas werden. In diesem Ur-Geist ist auch nicht die Spur von Verblendung. Ich versichere euch: Nichts geht je aus ihm hervor. Wenn ihr die Fäuste ballt und umherläuft zum Beispiel – dann ist das das Ungeborene. Ist da auch nur der kleinste Gedanke, besser zu werden, als ihr seid, ist da auch nur die geringste Neigung, etwas zu suchen, so kehrt ihr dem Ungeborenen den Rücken.

ken. Es ist weder Freude noch Zorn in dem Geist, mit dem ihr geboren wurdet – nur der Buddha-Geist mit seiner wunderbaren Weisheit, die alle Dinge erleuchtet. An das fest zu glauben und von allem Anhaften frei zu sein – das nennt man den «gläubigen Geist».

EIN MÖNCH aus der Stadt Sendai in Nordjapan: Welcher Art von Vorbereitung müssen wir uns unterziehen, um mit diesem Ur-Geist in Einklang sein zu können?

BANKEI: Es gibt keinen «Ur-Geist» gesondert von dem, was eben jetzt Antwort auf diese Frage heischt. Der Ur-Geist, losgelöst von allem Denken, besitzt vollkommene Klarheit, die aller Dinge kundig ist. Wenn ich dich zum Beispiel etwas über Sendai fragte, könntest du mir dann nicht antworten, ohne erst zu überlegen?

EIN MÖNCH von auswärts: Was geschieht, wenn einer, der an das Ungeborene glaubt, stirbt und die vier Elemente seines stofflichen Körpers sich auflösen? Wird er wiedergeboren?

BANKEI: Am Ort des Ungeborenen gibt es keinen Unterschied zwischen Geborenwerden und Nicht-Geborenwerden.

EIN LAIE: Als mein Geist im letzten Jahr von verwirrten Gedanken geplagt war und ich Euch fragte, wie ich damit umgehen solle, da sagtet Ihr, ich solle sie einfach kommen und gehen lassen. Ich tat mein bestes, Eurem Rat zu folgen, mußte aber einsehen, daß es mir nahezu unmöglich war.

BANKEI: Es ist schwierig, weil du dir einbildest, es gebe eine Methode, deine Gedanken von selbst kommen und gehen zu lassen.

BANKEI (zur versammelten Zuhörerschaft): Es ist sehr wichtig für euch, um den lebendigen Buddha-Geist zu wissen,

der grundlegend wirkt, dieweil ihr lebt und arbeitet. Seit Hunderten von Jahren wird die Zen-Lehre nun sowohl in China als auch in Japan mißverstanden. Die Menschen dachten und denken, Erleuchtung erlange man durch Zazen. Sie haben versucht, den «Meister des Sehens und Hörens» zu entdecken.² Sie irren sich gründlich. Zazen ist nichts als ein anderer Name für den Ur-Geist. Gemeint ist damit friedvolles Sitzen. Friedvoller Geist. Beim Sitzen sitzt er einfach. Beim Kinhin geht er einfach. Auf keine Art und Weise kann irgendwer den buddhistischen Dharma predigen, und wären auch Himmel und Erde sein Mund. Die ihn zu predigen versuchen, blenden am Ende nur andere. Es gab kein Stäubchen Sorge oder Verblendung in dem Geist, den eure Mutter euch mitgab, als sie euch zur Welt brachte. Dies nicht wissend, sagt ihr Dinge wie: «Ich bin verblendet, weil ich ein gewöhnlicher, unerleuchteter Mensch bin.» Damit aber gebt ihr ungerechterweise euren Eltern die Schuld. Die Buddhas der Vergangenheit und die Menschen der Gegenwart sind von ein und derselben Substanz, nichts trennt sie. Es ist wie mit Wasser, das man aus dem Fluß schöpft und in Gefäße verschiedener Gestalt und Größe gießt; wenn es kalt wird und das Wasser gefriert, hängt die Gestalt, die es dann annimmt – groß, klein, eckig oder rund –, von dem jeweiligen Gefäß ab. Geschmolzen jedoch, ist es alles das gleiche Flußwasser.

Ihr wißt nicht, daß ihr in allem, was ihr tut, bereits lebendige Buddhas seid. Ihr glaubt, ihr müßtet durch religiöse Übungen Verdienste anhäufen, um Erleuchtung zu erlangen und ein Buddha zu werden. Das aber ist ganz und gar falsch, und so sind eure Mühen nur beklagenswert, denn ihr verlaßt eine Dunkelheit, um in eine andere einzutreten.

Was aber mich betrifft, ich predige nicht über die buddhistische Lehre. Ich weise nur auf die falschen Vorstellungen hin, die ihr mitbringt.

BANKEIS SCHÜLER JÖZEN:³ Der Tod liegt mir schwer auf der Seele. Deshalb komme ich so oft hierher zu Euch. Für einen Menschen ist doch gewiß nichts anderes von gleicher Wichtigkeit.

BANKEI: Eben dieser Geist ist der Ursprung buddhistischer Schulung. Da du soviel schon erkannt hast, wirst du bald mit dem Weg übereinstimmen, wenn du von deiner Entschlossenheit nicht losläßt.

JÖZEN: Was eigentlich bedeutet der Ausdruck «ein Buddha werden»?

BANKEI: Wenn du das, was ich dir sage, nimmst und dir zu eigen machst, so daß du auch nicht den geringsten Zweifel daran hegst, so wirst du in dem Augenblick ein Buddha.

BANKEI (zu seinen Zuhörern): Es ist falsch, wenn ihr versucht, das Ungeborene zu *werden*, und damit dem Geist, den ihr schon habt, einen zweiten aufsetzt. Ihr seid ungeboren von Anbeginn. Viele Menschen sprechen vom «Grundprinzip» des Ungeborenen, aber dergleichen gibt es im Ungeborenen nicht. Hätte das Ungeborene irgendein Prinzip, so wäre es nicht ungeboren. Ihr braucht nicht erst ungeboren zu werden. Das wahre Ungeborene hat mit Grundprinzipien nichts zu schaffen und ist jenseits von Werden und Erlangen. Sein, wie ihr seid – das ist es und sonst nichts.

EIN MÖNCH von außerhalb: Ich habe mich geschult, um Erleuchtung zu erlangen. Wie steht es damit?

BANKEI: «Erleuchtung» ist etwas, das im Gegensatz zu «Verblendung» steht. Da jeder Mensch, so, wie er ist, ein Buddha-Körper ist, hat er kein Stäubchen Verblendung in sich. Was also ist es, das du erleuchten möchtest?

MÖNCH: Aber, Meister, das würde doch bedeuten, als vollendeter Tor zu leben. Denkt an Bodhidharma. Denkt

an die Zen-Meister nach ihm. Sie verwirklichten den großen Dharma, indem sie Erleuchtung erlangten.

BANKEI: Als eben solch ein Tor befreit der Tathāgata die Menschen vom Leiden. Weder kommend noch gehend, eben so, wie du warst, als du geboren wurdest, ohne deinen Geist zu verdunkeln – das eben ist die Bedeutung von «Tathāgata»! Alle Patriarchen der Vergangenheit waren so.

Als Bankei sich einmal in der Kannon-Halle von Kiyotani in der Provinz Iyo aufhielt, kam Kantarō, der Dorfvorsteher von Utsu, einer nahegelegenen Ortschaft, regelmäßig zur Unterweisung zu ihm. Obgleich er mit größtem Eifer forschte und fragte, konnte er sich nicht zur Höhe des Meisters aufschwingen. Einmal ging er zusammen mit einem Freund namens Yoshino Yojizaemon nach Kiyotani und sagte unterwegs: «So oft ich dorthin gehe, prüft der Meister mich mit der Frage: «Ist Kantarō gekommen?» Aber wenn er diesmal fragt: «Ist Kantarō gekommen?», werde ich sagen: «Wer sagt das?»»

Als sie Kiyotani erreichten, kam Bankei heraus und begrüßte Yoshino. Zu Kantarō sagte er nichts. Schließlich, nach einer langen Pause, sagte Kantarō: «Nun Meister, wie ist es Euch ergangen?»

Bankei sagte: «Wer sagt das?»

Völlig überrascht, konnte Kantarō sich nur betreten verbeugen.

In Aboshi⁴ sagte ein Mann namens Hachirōbe: Ich bin ein Anhänger der Ikkō-Schule.⁵ Wir schenken dem Buddha Amida unser ungeteiltes Vertrauen und sagen das Nembutsu zum Dank für die Erlösung, die Amida uns zugesichert hat.

BANKEI: Wenn jemand Amidas Hilfe heischt, dabei aber dem Glücksspiel fröhnt und manches andere tut, was er lieber lassen sollte, versucht er da nicht, Amida zu hintergehen?

Da Hachirōbe tatsächlich den größten Teil seiner Zeit beim Glücksspiel zubrachte, waren alle Anwesenden von Bankeis Bemerkung tief beeindruckt.

HACHIRŌBE (bei einer anderen Gelegenheit): In alter Zeit wirkten die buddhistischen Lehrer erstaunliche Wunder. Könnt Ihr Wunder wirken, Meister?

BANKEI: An was denkst du dabei?

HACHIRŌBE: Als der Begründer der Ikkō-Schule in Echigo war, ließ er jemanden mit einem Stück Papier zum anderen Ufer übersetzen. Am diesseitigen Ufer stehend, hielt er den Schreibpinsel in Richtung des Papiers, und alsbald erschienen darauf die sechs Schriftzeichen von Amidas heiligem Namen. Die Leute nennen es Kawagoe Myōgō und sind voller Ehrfurcht.⁶

BANKEI (lachend): Zauberer vollbringen noch Größeres als das. Solche Menschen hier am Ort des wahren Dharma auch nur zu erwähnen, das ist, als setzte man Menschen und Hunde gleich.

Einst hielt sich eine Gruppe von fremden Mönchen im Kloster auf. Sie machten Bankei ihre Aufwartung, und ein jeder von ihnen legte sein Verständnis des Dharma dar. Es war jedoch einer unter ihnen, der dazu gar keine Ansicht vernehmen ließ.

«Wie steht es mit dir?» fragte Bankei.

Er antwortete: «Wenn es mir kalt ist, ziehe ich mir noch etwas über. Wenn ich hungrig bin, esse ich. Wenn ich Durst bekomme, verschaffe ich mir etwas zu trinken. Das ist alles.»

«Nun wohl», sagte Bankei, «kannst du dir die anderen hier anschauen und die Tiefe ihres Begreifens ermessen?»

«Das kann ich», erwiderte der Mönch.

«Dann sag mir etwas über diese da neben dir. Wie schätzt du sie ein?»

«Weshalb sagt Ihr nicht etwas über mich?» fragte der Mönch.

«Jedes Wort, das wir sprechen, betraf dich», sagte Bankei.

Ein Mönch von auswärts trat vor und sagte: «Dies ist nicht Sein, nicht Nichtsein, nicht Leere.»

«Wo ist <dies> eben jetzt?» fragte Bankei.

Verwirrt und wortlos wandte sich der Mönch zum Gehen.

EIN LAIE: Seit Jahren lese ich nun die Lehren der alten Meister und suche mir ernsthaft Klarheit zu verschaffen über die Frage: «Wer ist der Meister des Sehens und Hörens?» Bis heute jedoch war es mir nicht möglich herauszufinden, wer er ist. Wie soll ich üben, um diesem Meister des Sehens und Hörens zu begegnen?

BANKEI: Ich gehöre der Buddha-Geist-Schule an. Der «Meister des Sehens und Hörens» und derjenige, der ihn sucht, sind nicht zwei. Suchst du ihn außerhalb deiner selbst, so magst du die ganze Welt nach ihm absuchen und findest ihn doch nie. Der eine ungeborene Geist ist der Meister in jedem Menschen. Wenn du Dinge mit den Augen siehst und andere mit den Ohren hörst – wenn sich irgendeinem deiner sechs Sinne ein Gegenstand bietet –, so ist dieser Meister darin völlig offenbar.

EINE FRAU: Ich habe schreckliche Angst vor dem Donner. Wenn ich ihn höre, schwinden mir die Sinne. Mein Gesicht wird bleich. Ich bin wie gelähmt vor Entsetzen. Bitte, Meister, sagt mir, wie ich diese furchtbare Angst überwinden kann.

BANKEI: Als du geboren wurdest, hattest du nichts als den ungeborenen Buddha-Geist. Es gab keine Angst. Deine Angst ist eine Einbildung, eine Erfindung des Denkens, erst nach deiner Geburt von dir selbst hervorgebracht. Der Donner kündigt Regen an, bedeutet also Nutzen für uns und nicht Schaden. Deine Angst rührt nicht von irgend etwas außerhalb deiner selbst her. Sie ist nur ein übler Streich, den

jene Erfindung des Denkens dir spielt. Von jetzt an, wenn du den Donner hörst, vertraue einfach standfest auf deinen Buddha-Geist, deine Buddhaschaft.

EIN MÖNCH von außerhalb: Ist es verdienstvoll, Zazen zu üben?

BANKEI: Du solltest keinen Widerwillen gegen Zazen haben, so wie du auch Sūtra-Rezitationen, Niederwerfungen und dergleichen nicht bewußt vermeiden solltest. Tokusan schwang einen Stab. Rinzai schrie «Hoo!» Gutei hielt einen Finger hoch.⁷ Bodhidharma saß der Wand gegenüber. So verschieden diese Maßnahmen auch sind, jede von ihnen war eine unmittelbare Antwort auf bestimmte Umstände zu einer bestimmten Zeit. Es waren die geschickten Mittel guter und fähiger Meister. Es gibt keinen letztgültig festgelegten Dharma. Willst du dem Dharma eine ein für allemal gültige Auslegung geben, so blendest du nur deine eigenen Augen. Glaube einfach offenen Herzens, was ich dir sage, und bleibe bei dem, womit du geboren wurdest. Schaffe keine Verwirrung in deinem Geist durch Gedanken über die Bedingungen von diesem und die mutmaßlichen Auswirkungen von jenem. Sei einfach wie ein Spiegel, der die Dinge spiegelt. Bist du so, so magst du gewiß sein, daß du dann unter allen Umständen in vollem und klarem Austausch mit allen Dingen stehst.

EIN ZEN-MÖNCH aus der Gegend von Tamba: Ich bin entschlossen, während dieser Zusammenkunft ein Buddha zu werden. Ich wünsche nichts, als ein guter Mensch zu werden. Bitte, Meister, gebt mir Eure Unterweisung.

BANKEI: Du kamst von weither, um mir zu begegnen. Deine Bestrebungen sind lobenswert. Aber sie sind samt und sonders Einbildungen. Dein Ur-Geist hat keinerlei Einbildungen, Wünsche, Bestrebungen. Ohne Wünsche und Hoffnungen, nur vermöge seiner erleuchteten Weisheit bringt er

alle Dinge ins Lot. Auch der Gedanke, die Buddha-Werdung voranzutreiben, schafft Schwierigkeiten. Doch wenn du einsehst, daß du selbst diese Hoffnungen erzeugst, wenn du bei dem bleibst, womit du geboren wurdest, und dich nicht in Widerstreit mit den Dingen bringst, wird dein uranfängliches Sein in seiner wahren Form offenbar.

EIN LAIE: Was geschieht, wenn man ein Buddha wird? Wohin geht man dann?

BANKEI: Wenn du ein Buddha wirst, gibt es kein Wohin mehr. Du bist dann schon überall, reichst sogar über das Universum selbst hinaus. Wirst du jedoch etwas anderes, so gibt es mancherlei Orte, an die du gelangen kannst.

BANKEI: In meinem Dharma geht es nicht – wie es sonst überall der Fall ist – um bestimmte Dinge. Da ist nichts vorgegeben, worüber man erleuchtet werden müßte. Keine Ausführungen über Kōan, keine Rückgriffe auf Aussprüche von Buddhas oder Patriarchen. Da ist nur das «unmittelbare Deuten».⁸ An meinem Dharma gibt es für den Verstand nichts zu erfassen, und daher haben viele ihre Schwierigkeiten mit ihm. Gerade den Menschen mit Verstand und Bildung fällt es besonders schwer, ihn zu bejahen. Ihr Wissen und die Neigung, ihren Verstand zu benutzen, stehen ihnen im Wege. Ungebildete Menschen hingegen, ganz gewöhnliche Frauen zum Beispiel, verfügen nicht über diese Verstandesgaben, und so spendet man ihnen weder Beifall, noch werden sie als Zen-Meister in den Vordergrund gerückt. Dennoch gelangen viele von ihnen zu unerschütterlicher Überzeugung und schreiten voran in unbeirrbarer Bejahung.

Wenn sich auch niemand meinen Dharma ganz zu eigen machen kann, so ist er doch wie ein Klumpen Gold, der zerbrochen und verstreut wird. Wer ein Stück bekommt, hat ein Stück Klarheit; wer zwei Stück bekommt, hat zwei Stücke Klarheit. Ob ihr nun ein Stück oder zwei Stücke oder

mehr ergattern könnt, auf jeden Fall werdet ihr ebensoviel Nutzen davon haben.

EIN LAIE: Meister, ich habe gehört, daß Ihr den Menschen geradewegs ins Herz schauen könnt. Was denke ich eben jetzt?

BANKEI: Du denkst das.

EIN PRIESTER namens KANREI ZOGEN: Die Schulen des Reinen Landes lehren, daß wir im Reinen Land, «hundert Milliarden *Kotis* von Buddha-Ländern westwärts», geboren werden. Zugleich sagen sie aber auch, es sei «nicht weit entfernt».⁹ Beide Aussagen stammen aus dem Munde des Buddha. Welche ist richtig? Ich glaube, das ist etwas, was sehr vielen Laien gläubigen Zweifel bereitet.

BANKEI: Es ist diesem Unterschied zu verdanken, daß der wahre Sinn klar werden kann.

ZOGEN: Stellen die hundert Milliarden *Kotis* von Buddha-Ländern eine geschickte Lehre dar?¹⁰

BANKEI: Nein, keine geschickte Lehre.

ZOGEN: Wie das?

BANKEI: Man kann ein weinendes Kind aufmuntern, indem man ihm eine leere Faust hinstreckt und so tut, als wäre etwas darin – das ist eine direkte Unterweisung für ein kleines Kind.

EINE FRAU: Ich habe gehört, daß Frauen es wegen ihres tiefen Karma sehr schwer haben, Buddhaschaft zu erlangen. Ist das wahr?

BANKEI: Wann wirst du eine Frau?

EINE FRAU: Frauen, so sagt man, haben ein tiefes Karma. Es ist uns verwehrt, heilige Berge wie den Kōya und den Hiei zu ersteigen.¹¹ Ihre Sphäre ist Frauen nicht zugänglich.

BANKEI: In Kamakura gibt es ein Nonnenkloster. Dort haben Männer keinen Zugang.

EIN LAIE: Wenn ich unerwartete Geräusche höre, etwa Gewitterdonner, so erschrecke ich manchmal. Das ist wohl so, weil mein Geist meistens nicht wirklich gelassen ist. Wie kann ich erreichen, daß ich nicht mehr erschrecke, was auch immer geschieht?

BANKEI: Wenn etwas dich erschreckt, ist es das beste, einfach erschrocken zu sein. Wenn du dich davon abhältst, erschrocken zu sein, wird dein Geist zwiespältig.

EIN MÖNCH: Tokusan hatte seinen Stab. Rinzai hatte seinen Schrei. Alle guten Zen-Meister der Vergangenheit haben Stab und Schrei angewendet. Ihr wendet keins von beiden an, Meister. Warum nicht?

BANKEI: Tokusan wußte den Stab zu gebrauchen. Rinzai wußte den Schrei zu gebrauchen. Ich weiß meine Zunge zu benutzen.

EIN MÖNCH: Große Meister wie Engo und Daie gaben ihren Schülern Kōan, um sie zu schulen.¹² Ihr benutzt keine Kōan. Weshalb ist das so?

BANKEI: Die Zen-Meister, die vor Engo und Daie lebten – benutzten die Kōan?

EIN MÖNCH: Ein Zen-Meister der Vergangenheit hat gesagt, Große Erleuchtung gehe aus Großem Zweifel hervor.¹³ Ihr macht bei Eurer Art zu lehren keinen Gebrauch von diesem Großen Zweifel. Warum nicht?

BANKEI: Vor langer Zeit, als Nangaku zum Sechsten Patriarchen ging und gefragt wurde: «Was ist es, das so kommt?», war er wie vor den Kopf geschlagen. Sein Zweifel dauerte acht Jahre an.¹⁴ Dann war er in der Lage zu antworten: «Sagte ich, es sei «dies», so wäre das schon weit gefehlt.» Das ist wahrlich Großer Zweifel und Große Erleuchtung. Nimm an, du würdest dein einziges Übergewand verlieren, jenes, das man dir gab, als du ein Mönch wurdest, und du

könntest es nicht wiederfinden, so sehr du auch suchtest. Du würdest suchen und suchen ohne Unterlaß. Nicht einen Augenblick könntest du aufhören zu suchen. Das wäre wahrer Zweifel. Heute meint man, man müsse Zweifel hegen, weil Menschen in der Vergangenheit es taten. Also züchten sie einen Zweifel heran. Aber das ist nur eine Nachahmung, kein echter Zweifel, und so kommt nie der Tag, da sie zu einer echten Lösung gelangen. Es ist, als gingest du auf die Suche nach etwas, das du nicht tatsächlich verloren hast, aber verloren zu haben vorgibst.

[ITSUZAN]: Ist es für die Schüler von Nutzen, sich in Sūtras und Zen-Schriften umzutun?

BANKEI: Auch das Lesen der Zen-Schriften hat seine Zeit. Liest du sie oder die Sūtras, während du noch den Sinn suchst, den sie enthalten, so blendest du dich nur selbst. Liest du sie aber, nachdem du den Sinn transzendiert hast, so werden sie zur Bestätigung deiner Verwirklichung.

Als Bankei einmal während einer Winterklausur im Sanyū-ji in der Provinz Bizen Darlegungen gab, strömten aus Bizen und Bitchū Laien und Priester in großer Zahl zusammen, um ihn zu hören.¹⁵ In einer Ortschaft namens Niwase in Bitchū gab es einen großen Tempel der Nichiren-Sekte, dessen Hauptpriester, ein hochgelehrter Mann, von der Gemeinde zutiefst verehrt wurde.¹⁶ Bankeis Name war zu der Zeit schon weithin bekannt, seine Lehre allgemein geachtet, und so kamen auch die Anhänger des Nichiren-Priesters zu den Zusammenkünften. Der Priester, dem dies gar nicht recht war, sagte zu seinen Leuten: «Ich habe gehört, daß Bankei gar nicht wirklich erleuchtet ist. Ginge ich hin, so könnte ich ihm eine Frage stellen, die er nicht zu beantworten wüßte. Ich könnte ihn mit einem Wort zum Schweigen bringen.»

Tatsächlich erschien er dann bei einer der Zusammenkünfte. Ganz im Hintergrund stehend, sagte er mitten in

Bankeis Darlegung mit lauter Stimme: «Die Leute hier hören Euch zu und glauben, was Ihr sagt. Von einem wie mir kann man jedoch nicht erwarten, daß er den Grundaussagen Eurer Lehre zustimmt. Wie wollt Ihr mich retten, wenn ich Eure Lehre nicht annehme?»

Bankei hob seinen Fächer und sagte: «Würdet Ihr bitte ein wenig nähertreten?»

Der Priester trat vor.

«Kommt bitte noch ein wenig näher», sagte Bankei.

Wieder tat der Priester ein paar Schritte.

«Nun seht, wie gut Ihr sie annehmt!» sagte Bankei.

Wie betäubt und ohne noch ein weiteres Wort zu sagen, zog der Priester sich zurück.

BANKEI (während wir Tee tranken): Einmal, vor Jahren, als ich mich unter Meister Dōsha schulte, sprach Zentei, einer von Dōshas Aufwärtern, mit einigen anderen Mönchen über den Dharma.

Zentei führte einen Satz an, der am Anfang des *Hekigan-roku* steht: «Prinz Chang ist deutlich abgebildet auf dem Papier, doch rufst du ihn, und sei es noch so laut, so gibt er keine Antwort.»¹⁷

Dann sagte er, ein jeder von uns solle versuchen, anstelle des Prinzen Chang zu antworten. Ich saß neben ihm. «Versuche du, für Prinz Chang zu antworten», forderte er mich mit einer Handbewegung auf.

Die Worte waren noch nicht von seinen Lippen, da hatte ich ihn schon mit der Hand geschlagen.

«Das kann jeder», sagte er. «Versuche, mit deinem Mund zu antworten.»

«Yah! Du kannst von Glück sagen, daß ich nicht mit dem Fuß geantwortet habe», sagte ich.

Er war vollkommen ratlos.

Einst fragte ich [Itsuzan]: «Meister, lange Zeit schule ich mich nun schon unter Eurer Führung. Es war mir vergönnt, Euch etliche Jahre lang als Aufwärter dienen zu können. Ich glaube, ich kann sagen, daß ich aller Zweifel ledig bin, was die Grundzüge des Dharma angeht. Doch wenn ich Euch auch nahestehe und Euch täglich erlebe, seid Ihr mir immer noch ein Wunder: «Je tiefer ich eindringe, desto fester ist es, je weiter ich suche, desto höher wird es.»¹⁸ Ein tiefer Seufzer – mehr ist mir nicht möglich. Eure Ungezwungenheit im Umgang mit denen, die zu Euch kommen, scheint grenzenlos zu sein. Es ist, als stünde man auf einer Leiter, Sonne und Mond doch nicht erreichend. Wie kann man zu dieser vollkommenen Verwirklichung gelangen?»

Der Meister sagte: «Im allgemeinen können Zen-Schüler sieben oder acht Teile von insgesamt zehn erreichen. Zwei oder drei gibt es jedoch, über die sie nicht hinausgelangen.»

«Wie gelangt man über sie hinaus?» fragte ich.

«Es gibt keinen Weg», sagte der Meister.

«Sie haben die Vollkommene Verwirklichung nicht erreicht, und es gibt keinen Weg? Wo liegt der Fehler?»

Der Meister schwieg einen Augenblick. Dann sagte er: «Das ist, weil ihr Verlangen nach dem großen Dharma letztlich doch nicht stark genug ist.»

EIN MÖNCH: Ich übe seit dreißig Jahren mit dem Kōan «Laß dich nicht täuschen!»¹⁹

BANKEI: So, wie du eben jetzt bist, sage etwas über «Laß dich nicht täuschen!»

DER MÖNCH: Gestern regnete es.

Bankei hustete.

DER MÖNCH: Heute ist es klar.

Bankei schlug ihn.

DER MEISTER (zu seinen Schülern): Als ich sechsundzwanzig war und mir in jener kleinen Hütte in Harima die

grundlegende Wahrheit des Ungeborenen aufging, ging ich zu Dōsha, und er bestätigte meine Erfahrung. Was nun diese grundlegende Wahrheit angeht, so gibt es zwischen meinem damaligen und meinem jetzigen Verständnis nicht den kleinsten Unterschied. Doch aufgrund der Vervollkommnung und Klarheit meines Dharma-Auges habe ich nun eine uneingeschränkte Freiheit, die mit dem großen Dharma gänzlich vertraut ist. Wie ich damals bei Dōsha war, und wie ich jetzt bin – dazwischen liegt ein himmelweiter Unterschied. Keiner von euch soll daran zweifeln, daß eben dies auch ihm widerfahren wird. Seid gewiß, daß der Tag kommt, an dem auch euer Dharma-Auge Vollkommenheit erlangt.

Jemand fragte: Geschieht das an einem bestimmten Punkt, mit einem Mal?

BANKEI: Nein, dafür gibt es keine bestimmte Zeit. Wenn das Auge des Weges klar und hell wird, ohne einen einzigen Makel, dann ist es vollendet und vollkommen. Das geschieht, nachdem es mit vollkommener, unerschütterlicher Hingabe herangebildet wurde.

Ein Mann stellte eine Frage zu Worten und Aussprüchen hervorragender Zen-Gestalten der Vergangenheit.

BANKEI: Hast du einmal einen dieser Aussprüche verstanden, so wird dir gleich ein anderer fraglich. So könntest du dich durch Millionen solcher Aussprüche hindurcharbeiten und kämest nie an ein Ende. Wenn du mir aber aufmerksam zuhörst und das, was ich sage, in dir selbst verwirklichst, so werden alle diese wunderbaren Worte und Aussprüche aus deinem eigenen Munde kommen. Wenn das nicht geschieht – welchen Nutzen hat es da, den Weg zu üben?

BANKEI zu seinen Schülern: Die Menschen, die sich heutzutage der Zen-Schulung widmen, verbringen ihre ganze Zeit mit alten Zen-Sprüchen und Geschichten und zitieren mal diesen, mal jenen, während sie erfolglos an ihren Kōan her-

umgrübeln, verbissen den Worten anderer nachspüren, sich von deren Abfällen ernähren, im Boot eines anderen sitzen – unfähig zum Ausbruch in die wahre Freiheit. Sie leben tief in dunklen Höhlen unter körperlosen Geistern. Solche Sinnierer und Grübler werdet ihr hier nicht finden. Ich Sorge dafür, daß die Menschen hier von Anfang an auf sich gestellt und unabhängig sind, die Augen geöffnet, so daß ihnen das ganze Universum offensteht. Jedes Wort, jeder Ausspruch der ehrwürdigen alten Meister stand in einem bestimmten Zusammenhang und war den wechselnden Umständen angemessen – sie versuchten ein weinendes Kind zu beruhigen, indem sie ihm eine leere Faust zeigten. Wie könnte irgendeiner, der zur Zen-Familie gehört, auch nur einen einzigen Dharma zu predigen haben? Wenn ihr Aussprüchen nachjagt und euch in Worte verliert, seid ihr nicht besser dran als der Mann, dem sein Schwert vom Schiff ins Wasser fiel und der die Stelle an der Railing markierte.

Während der Klausur von 1684 im Kōrin-ji wurde mir [Itsuzan] eines frühen Morgens in der Zen-Halle ein Erleuchtungserlebnis zuteil. Ich ging zur persönlichen Unterweisung zum Meister und sagte: «Bisher habe ich blind auf das vertraut, was Ihr uns lehrtet. Ich habe mich von Euren Worten täuschen lassen. Heute aber habe ich die Frage meines Ich vollständig und unmittelbar durchschaut, ohne mich auf Eure Lehre zu stützen. Dennoch ist alles genau so, wie Ihr es uns jeden Tag gesagt habt. Es ist auf keine Art und Weise in Worte zu fassen.»

«Das brauchst du auch nicht», sagte Bankei. «Ich weiß darum.»

Ich sagte: «Ihr habt immer gesagt, es gebe keine endgültige Große Erleuchtung. Von da aus, wo ich heute stehe, sehe ich, daß der Dharma nur auf eine Weise erkannt werden kann: Ein jeder muß ihn für sich selbst erfassen. Als Rinzaï unter Ōbakus Schülern war, fragte er dreimal nach der Es-

senz des Buddha-Dharma, und jedesmal erhielt er von Ōbaku Schläge, ohne jedoch zu einer wirklichen Einsicht zu gelangen. Als er aber Daigu aufsuchte und dieser nur ein einziges Wort zu ihm sprach, hatte er ein Satori und sagte: «Es ist nicht weit her mit diesem Buddha-Dharma von Ōbaku.» Das war Rinzaïs Selbst-Begreifen.»²⁰

Bankei sagte: «Weil sie alte Meister sind, meinst du, es sei etwas Besonderes an ihnen. Sie sind jedoch nicht anders als die Menschen heute. Rinzaïs Satori auf Daigus Worte hin war sein Zugang zur Erleuchtung. Alle Übenden, mögen sie in der Vergangenheit gelebt haben oder heute leben, erleben dieses Eintreten. Bleibst du dort aber stehen, so gibst du dich mit allzu wenig zufrieden. Wenn du nach deiner ersten Satori-Erfahrung nicht sehr achtsam bist, wirst du es außerordentlich schwer haben, dein Dharma-Auge zu vervollkommen.»

Ich erwiderte: «Was Ihr sagt, zweifle ich gewiß nicht an. Doch eben jetzt habe ich, was den Dharma angeht, nicht den Schatten eines Zweifels. Ich könnte unmöglich noch größere Kräfte erlangen, als ich jetzt im Augenblick habe.»

Bankei sagte: «Es ist leicht, den Ort zu erreichen, an dem du jetzt bist. Frei von Zweifeln sein. Keine Fragen mehr haben. Doch der Dharma ist unergründlich. Die Buddha-Weisheit ist unauslotbar tief. Je weiter du vordringst, desto tiefer ist er. Deshalb war es mir mein Leben lang unmöglich, Große Erleuchtung bei jemandem in Worten zu bestätigen. Ich denke an die Zukunft dieser Menschen, an den Weg, der vor ihnen liegt.»

Im fünften Jahr von Genroku (1692) hatte Bankei sich ins Jizō-ji in Kyōto zurückgezogen, um sich von einem Wiederaufflackern seiner alten Krankheit zu erholen. Sein Schüler Sekimon, der Mönchsvorsteher des Ryūmon-ji, schickte einen Mönch namens Tenkyū nach Kyōto, der nach Bankei schauen sollte. Tenkyū erkundigte sich nach Bankeis Befin-

den und erzählte ihm dann von einigen jungen Mönchen im Ryūmon-ji, die mit ihrem rüden Betragen und ihrer Respektlosigkeit gegenüber den Mönchsältesten die Schulung in den Zen-Hallen störten. Er sagte, Sekimon erbitte von Bankei die Erlaubnis, diese Schüler in ein anderes Kloster zu schicken, nach Shikoku ins Nyohō-ji oder nach Edo ins Kōrin-ji, um so vielleicht eine Änderung in ihrer Haltung zu bewirken.

Bankei ließ augenblicklich seine Aufwärter Shūin, Soryō und Sonin rufen, teilte ihnen Sekimons Bitte mit und schloß eine strenge Zurechtweisung an: «Die Schulungshalle eines Klosters ist dazu erbaut, von diesen Bösewichten so viele wie möglich aufzunehmen, damit man auf sie einwirken und gute Menschen aus ihnen machen kann. Ohne dies zu bedenken und ohne einen Funken Erbarmen, möchte Sekimon sie einfach nur loswerden, damit sie anderswo Unfrieden stiften können. Wie kann er sich selbst einen Kloostervorsteher nennen? Wenn Menschen ohne Güte und Erbarmen zu solchen Positionen aufsteigen, ist mein Dharma so gut wie erledigt.»

Alle Schüler Bankeis, die Mönchsvorsteher geworden waren oder ihm als Aufwärter dienten, sprachen in Gegenwart des Meisters nur sehr ungern über ordnungswidriges Verhalten ihrer Mönche. [Ryakkī]

Unter den Leuten, die zur großen Klausur ins Ryūmon-ji kamen, war auch ein Mönch aus Mino, der im Rufe stand, ein Dieb zu sein. Überall im Lande hatte es in den Tempeln und Klöstern wegen ihm schon Scherereien gegeben. Sieben oder acht Mönche aus der Gegend von Mino, die um den Ruf dieses Mannes wußten, sprachen bei dem Mönch vor, der für die Leitung der Zusammenkunft verantwortlich war, und sagten: «Jeder weiß, was mit diesem Kerl los ist. Gebt uns freie Hand, und wir werden dafür sorgen, daß er hier verschwindet. Wir wollen verhindern, daß er Gelegenheit

bekommt, während der Klausur irgendwelche Störungen zu verursachen.»

Der Mönch unterrichtete den Mönchsvorsteher Sekimon von der Sache, und dieser trug sie wiederum Bankei vor, Bankeis Braue verfinsterte sich. «Weshalb, meinst du wohl, hat man mich gebeten, diese Klausur abzuhalten? Ich möchte, daß jeder, der teilnimmt, seine eingeborene Weisheit erkennt. Ich möchte, daß die Bösen sich vom Bösen abwenden und die Guten gut bleiben. Nun möchtest du nur ehrenwerte und aufrechte Menschen zulassen und die schlechten ausschließen. Das läuft allen meinen Absichten vollkommen zuwider.»

Sekimon sagte nichts, doch beschämte es ihn zutiefst, daß er Bankeis Zielsetzung nicht verstanden hatte. [Ryakkī]

In der Stadt Himeji lebte ein blinder Mann, der die Gedanken der Menschen erraten und ihre Zukunft voraussehen konnte, wenn er nur ihre Stimme hörte. Einst ging ein Mann draußen auf der Straße an dem Haus des Blinden vorbei und sang ein Lied. «Für einen kopflosen Mann singt er ganz gut», sagte der Blinde zu seiner Frau und seinen Dienern. Die lächelten einander nur zu und schrieben die Bemerkung der Thorheit eines alten Mannes zu. «Der Mund ist am Kopf», sagten sie, «er könnte ohne ihn nicht singen.» – «Wartet nur ab», erwiderte er. Kurz darauf kam dieser Mann wieder singend die Straße herunter. Plötzlich ein entsetzlicher Schrei, und dann hörte man etwas Schweres zu Boden fallen. Aus dem Haus stürzend, fanden sie einen kopflosen, blutüberströmten Leichnam auf der Straße. Der Schwertkämpfer, der den Mann enthauptet hatte, erklärte ihnen, daß er ihn verfolgt und auf die Gelegenheit gewartet hatte, ihn zu töten, um den Tod seines Herrn zu rächen. «Ich wollte ihn vorhin schon niederstrecken», sagte er, «beschloß dann aber zu warten, bis er zurückkommt.»

Wissend, daß die menschliche Natur überall die gleiche

ist, sagte der Blinde: «Selbst wenn die Leute jemanden beglückwünschen, schwingt immer auch Traurigkeit mit in ihrer Stimme. Und ein Widerschein von Freude liegt auch über ihren feierlichsten Beileidsbekundungen. Meister Bankei ist da anders. Wenn ich seine Stimme höre – mag er Lob oder Tadel sprechen, mögen die Umstände günstig oder ungünstig sein, mag er zu hohen oder gemeinen, jungen oder alten Menschen sprechen –, so ist ihr Klang immer der gleiche. Er schwankt nicht. Seine Stimme ist stets vollkommen ruhig und gelassen.» [Itsujōji]

Einmal, als Bankei sich im Kōrin-ji in Edo aufhielt, besuchte ihn ein Priester einer der esoterischen Schulen des Buddhismus und blieb, um eine seiner Darlegungen zu hören. Als Bankei seinen Zuhörern erklärte, daß Zorn sie zu Streitenden Geistern mache und sie durch Verblendung zu Tieren würden und dies eine unentrinnbare Wahrheit sei, meldete sich der Priester zu Wort: «Was Ihr da sagt, weicht von der buddhistischen Grundaussage über die absolute Natur des Dharma-Körpers ab.»

«Wie meint Ihr das?» fragte Bankei.

Der Priester antwortete: «Im *Dainichi-Sūtra* heißt es, unsere begehrlische, streitsüchtige, verblendete Natur sei als solche die Buddha-Natur.»²¹

«Ist es also das, wonach Ihr gerade handelt?» fragte Bankei.

Der Priester wußte nichts mehr zu sagen. [Zeigo]

Bankei reiste zum Shōgen-ji in der Provinz Mino, um an einer Zeremonie zu Ehren des Tempelgründers, des «Landesmeisters» Kanzan,²² teilzunehmen. Der Abt und die Mönche baten ihn, eine Darlegung zu geben, doch Bankei lehnte ab mit den Worten, er verehere Meister Kanzan zu tief, als daß er in derselben Schulungshalle sprechen könnte, in der er gelehrt hatte. Trotz dieser sehr bestimmten Absage ließ der

Abt von seinen dringenden Bitten nicht ab, und so mußte Bankei schließlich nachgeben. Es heißt, der Abt habe einen Stuhl für Bankei bringen lassen, doch der Meister habe ihn nicht benutzt, sondern auf dem Boden sitzend gesprochen. Alle, die den Buddha-Dharma wahrhaft erfaßt haben, erfüllt dies mit größter Hochachtung. [*Seppo*]

Während der großen Klausur von 1690 hieß es, daß jemandem in der Fudō-Halle Geld abhanden gekommen sei. Als Bankei kam und den Hohen Sitz einnahm, trat ein Mönch vor. Nachdem er gesagt hatte, wessen Schüler er sei und aus welchem Kloster er komme, fuhr er fort: «Ich habe während dieser Klausur in der Fudō-Halle geübt. Der Mönch, der neben mir sitzt, entdeckte, daß etwas von seinem Reisegeld verschwunden war. Da mein Sitzplatz neben seinem war, verdächtigte man mich. Bitte, Meister, könnt Ihr die Sache untersuchen lassen?»

«Du hast es nicht genommen?» fragte Bankei.

Der Mönch sagte: «Bei einer so unvergleichlichen Zusammenkunft? Wie könnt Ihr annehmen, ich könnte etwas so Schändliches tun!»

«Nun gut denn», sagte Bankei.

«Aber wenn die Sache nicht aufgeklärt wird», fuhr der Mönch fort, «wird dieser grundlose Verdacht mich verfolgen, wohin ich auch gehe. Ich werde Mühe haben, zu irgendeiner religiösen Zusammenkunft im ganzen Lande Zugang zu finden. Bitte, Meister, ich zähle auf Eure Hilfe.»

«Wenn wir beschließen, dieser Sache auf den Grund zu gehen, werden wir den schuldigen Teil gewiß ausfindig machen. Bist du sicher, daß du das willst?» sagte Bankei.

Plötzlich begann der Mönch zu weinen. «So etwas zu tun und Euch dabei täglich zuzuhören, wie ihr den großen Dharma predigt», schluchzte er. «Ich empfinde unsägliche Scham angesichts meiner Selbstsucht.» [*Ryakkī*]

Einst, als Bankei in der Provinz Iyo im Sairyō-ji weilte, begegnete er einem Leprakranken und hatte Gelegenheit, ihn zu belehren. Der Aussätzige nahm sich Bankeis Worte zu Herzen. Am Abend bat er den Meister, ihm den Kopf zu scheren und einen Mönch aus ihm zu machen. Bankei nahm sein Rasiermesser und fing an, dem Aussätzigen den Kopf zu rasieren. An jenem Abend war auch Machida Denzaemon zugegen, ein Gefolgsmann des Herrn Katō, der einer von Bankeis Laienschülern war. Er sah wie erstarrt zu, wie Bankei, die nässenden Ausschläge des Kranken berührend, die Zeremonie ausführte. Er verhehlte seinen abgrundtiefen Ekel vor diesem Bettler nicht, und als Bankei fertig war, brachte er ihm eilends Wasser, worin er die Hände waschen sollte. Bankei wies das Wasser zurück. «Euer verabscheuender Geist ist weitaus unreiner als dieser Aussätzige», sagte er.

Früher hatte schon einmal eine Gruppe von zwölf Aussätzigen bei ihm vorgesprochen, als er sich im Gyokoryū-ji in der Provinz Mino aufhielt. Während die anderen Priester den Besuchern möglichst aus dem Wege gingen, gab Bankei jedem von ihnen aus seiner eigenen Schale Reis zu essen. Seine Zengefährten waren zutiefst beschämt. [*Ryakkī*]

Jikō-in, die Frau des Herrn Katō, schickte einmal zwei kleine Eierfrüchte, die ersten jenes Jahres, ins Nyohō-ji, wo Bankei sich gerade aufhielt. Da die Menge nicht ausreichte, um sie auf alle Mönche zu verteilen, kochte der Küchenmönch sie und ließ sie Bankei in seiner Suppe auftragen.

Später an diesem Tag sagte Bankei: «Was ist mit den beiden Eierfrüchten geschehen, die vom Schloß hergesandt wurden?»

Als Sotetsu, der Küchenmönch, ihm berichtete, was er damit gemacht hatte, sagte Bankei: «Du gabst mir Gift zu essen.»

Für mehrere Tage verweigerte er jegliche Nahrung. [*Ryakkī*]

Einmal, als Bankei im Jizō-ji in Yamashina ein Mahl zu sich nahm, fiel ihm auf, wie gut die Speise schmeckte.

«Der Koch hat heute ausgezeichnet gearbeitet», sagte er.

Der junge Mönch, der ihm auftrag, sagte: «Die Mahlzeit des Meisters wurde auch eigens aus dem Kochtopf zusammengestellt.»

«Wer tat das?» fragte Bankei.

«Es war Sokyō»,²³ antwortete der Mönch.

«Das war nicht recht,» sagte Bankei. «Sein Unterscheiden geht bis in die Kochtöpfe hinein.»

Von da an aß Bankei nicht mehr die Gemüsebeilagen, sondern nahm nur noch Reis. Sokyō, der sich den Tadel des Meisters zu Herzen genommen hatte, tat es ihm nach. Das ging einige Monate so weiter, bis Bankei erfuhr, daß Sokyō die Beilagen nicht aß. Da nahm er sie wieder. [Ryakkī]

Bankei sagte: Ein Zen-Meister kann anderen nicht helfen, wenn er selbst nicht das erkennende Dharma-Auge besitzt. Erst wenn er sein Dharma-Auge voll ausgebildet hat, kann er einen anderen bis ins Mark erkennen, wenn er ihm nur ins Gesicht schaut, während er sich nähert. Er weiß alles über ihn, wenn er nur seine Stimme hinter der Tempelmauer hört. Das ist wie bei einem klaren Spiegel, der alles, was ihm gegenübertritt, deutlich und ganz widerspiegelt und sowohl das Schöne als auch das Häßliche zeigt. Jedes Wort, das er spricht, alles, was er im Umgang mit seinen Schülern tut, trifft direkt, wie ein spitzer Holzbohrer, ihre dunkelsten Punkte, löst ihre Verhaftungen, zerreißt ihre Fesseln und führt sie in ein Reich wunderbarer Freiheit und Glückseligkeit. Wenn er das nicht kann, wie soll er anderen dann eine Hilfe sein? In diesem wesentlichen Punkt, ich meine den Besitz des Dharma-Auges, geht unsere Schule über alle anderen hinaus. Wir nennen es das «Schatzkammer-Auge des Wahren Dharma», die «besondere Lehre außerhalb der Schriften», das «Erbe der Buddha-Patriarchen». Schaut euch

die Buddha-Patriarchen an, die im Laufe der Zeitalter erschienen sind. Sie konnten schwarz und weiß im Nu unterscheiden, schneller, als der Funke vom Feuerstein springt. Sie erfaßten das Wesentliche mit der Schnelligkeit des Blitzes. Können solche Menschen ohne Dharma-Auge gewesen sein? Zen-Lehrer der neueren Zeit nehmen irrtümlich an, die Vertrautheit eines Schülers mit Worten und Schriften sei das Merkmal, an dem sich erkennen lasse, ob er das Wesentliche des Zen erfaßt hat. Sie bestätigen jemanden, wenn er im Hin und Her des Zen-Dialoges gewandt und schnell ist. Dies lähmt dem Schüler die Zunge. Diese Lehrer befinden sich nicht nur selbst im Irrtum, sondern führen auch andere in die Irre. Man findet nicht einen einzigen mehr, der einen Menschen anschauen und treffsicher einschätzen kann, bevor er etwas getan oder gesagt hat – sie sind alle verschwunden. Welch ein Jammer! [Zeigo]

Einst, als der Meister im Fumon-ji auf Hirado weilte, kam der Abt des Kōdai-ji von Nagasaki zur Unterweisung zu ihm. Nachdem sie eine Weile miteinander gesprochen hatten, sagte der Abt: «Die Lehre, die Ihr dargelegt habt, ist klar und direkt. Man muß alle Täuschungen und Leidenschaften ohne vorhergehende Übung unmittelbar an der Quelle abschneiden. Wie aber steht es dann mit der Geschichte von Meister Chōkei, der sieben Sitzkissen verschleiß bei seiner Zazen-Übung?»²⁴

«Ihr habt diesen Bericht falsch gelesen», sagte Bankei. «Chōkei ging im Laufe von zwölf Jahren zu vielen Meistern – Reiun, Seppō, Gensha –, und das ist die Zeit, in der er die sieben Kissen verschleiß. Und das alles brachte ihm noch kein wirkliches Begreifen. Dann erlangte er eines Tages Große Erleuchtung, als er einen Rollvorhang hob. Er dichtete einen Vers: «Wie anders es ist! Wie anders es ist! Ich hob einen Rollvorhang und sah die ganze Welt. Wenn jemand mich bittet, zu erklären, was ich sah, so nehme ich meinen Flie-

genwedel und schlage ihm auf den Mund.» Ich glaube, Ihr solltet diesen Abschnitt noch einmal genauer betrachten.»

Der Priester konnte nur voller Verwunderung nicken.
[Zeigo]

Ein hochrangiger Shingon-Priester namens Kōgen, leitender Abt des Ninna-ji in Kyōto, machte Bankei im Jizō-ji in Yamashina seine Aufwartung. Nachdem sie einander begrüßt hatten, sagte Kōgen: «Ich bin Erbe des geheimen Wissens der Shingon-Schule, doch gelingt es mir nicht, in ihren tiefsten Sinn einzudringen. So heißt es etwa im *Danichi-Sūtra*:²⁵ «Erkenne, daß der Ursprung deines eigenen Geistes die Wirklichkeit der Soheit ist.» Ich habe viel Zeit und Mühe aufgewendet, um herauszufinden, was mein eigener Geist ist, doch alles ohne Erfolg. Ich habe in den Zen-Schriften gelesen und war tief beeindruckt von der strengen, unbestechlichen Art, mit der die Zen-Meister ihre Schüler zur Wahrheit führen. Ich möchte, daß Ihr Eure geschickten Mittel bei mir anwendet.»

«Was Euch von Eurer Geist-Quelle trennt, ist nur ein ganz feines Gewebe», sagte Bankei. «Doch ist da auch nur der kleinste Unterschied, seid Ihr so weit davon entfernt wie der Himmel von der Erde.»

Ein Augenblick verging.

«Was hindert Euch eben jetzt!» sagte Bankei.

Kōgen nickte zustimmend. Dann verneigte er sich ehrerbietig. Von da an suchte er häufig das Jizō-ji auf. [Zeigo]

Meister Tenkei aus der Sōtō-Schule des Zen stattete dem Meister einen Besuch ab, als er sich im Kōrin-ji in Edo aufhielt.²⁶ Sie begrüßten einander, und Tenkei sagte: «Vor einigen Jahren, als Ihr in meinem Kloster in Shimada halt machtet, konnte ich die wahre Bedeutung Eurer Lehre noch nicht erfassen. Erst später, als ich mehr Erfahrung und Verständnis gewonnen hatte, ging mir auf, wie sehr ich mich im

Irrtum befunden hatte. Meister, ich habe jetzt größte Hochachtung vor Eurem Großen Wirken.»

Tenkei hielt einen Fächer in der Hand. Er hob ihn. «Was seht Ihr, Meister? Ich sehe einen Fächer.»

Bankei schüttelte nur den Kopf.

«Eure Belehrung wird mit Ergebenheit angenommen», sagte Tenkei. [Zeigo]

In seinen dreißiger Jahren besuchte Bankei häufig die Ortschaft Ikaruga in seiner Heimatprovinz. Die Dörfler liebten und achteten ihn, aber Jakua, der Oberpriester des Busshō-in, eines Tendai-Tempels im Dorf, mochte ihn nicht anerkennen, sondern sah in ihm einfach einen jungen Mönch, der seiner Beachtung nicht würdig war. Nur auf wiederholtes Drängen der Dorfbewohner fand er sich schließlich zu einer Begegnung mit Bankei bereit.

Jakua stellte Bankei zunächst in aller Gemütsruhe einige Fragen. Bankei beantwortete sie jedoch mit solcher Leichtigkeit und Schlagfertigkeit, daß es um Jakuas Gemütsruhe bald geschehen war. Nun bot er seine ganze Gelehrsamkeit auf. Immer wieder versuchte er, Bankei in Verlegenheit zu bringen. Schließlich wußte er nichts mehr, was er ihn noch hätte fragen können.

Von da an begegnete er Bankei mit großem Respekt und suchte ihn häufig auf. Einige Jahre danach wurde er nach Kyōto eingeladen, um im Enryaku-ji, dem Hauptkloster der Tendai-Schule auf dem Berg Hiei, Vorträge über die Sūtras zu halten. Er nahm die Einladung an und reiste dann nach Hamada, um Bankei im Ryūmon-ji aufzusuchen. Als er ihm von der Einladung erzählte, hob Bankei einen Finger und sagte: «Jari!²⁷ Könnt Ihr über dieses Sūtra einen Vortrag halten?»

Jakua war wie vor den Kopf geschlagen. Kalter Schweiß überströmte seinen Körper. Noch am selben Tag sandte er eine Botschaft zum Enryaku-ji und sagte seine Vortragsreise

ab. Danach legte er sein Amt als Tendai-Priester nieder, legte das Gewand eines Zen-Mönchs an und wurde Bankeis Schüler. Mit niemals erlahmendem Eifer widmete er sich seiner Schulung. Man nannte ihn den «gehörnten Tiger des Zen-Waldes». ²⁸ [Zeigo]

Als Shingetsu, ²⁹ ein Zen-Meister der Ōbaku-Schule, noch nicht die Gelübde abgelegt hatte und Zen-Mönch geworden war, besuchte er den Meister einmal im Kōrin-ji in Edo.

«Wie schmeckt dir der Dharma?» fragte Bankei.

«Ich rezitiere das *Lotos-Sūtra* schon seit vielen Jahren», sagte Shingetsu.

«Wer rezitiert das Sūtra?» fragte Bankei.

«Jener, der die Worte ausspricht», sagte Shingetsu.

«Wer spricht die Worte aus», fragte Bankei.

«Augen waagerecht, Nase senkrecht», erwiderte Shingetsu.

«Komm mir nicht damit, du scheinheiliger Blender!» rief Bankei. «Und jetzt sag: Wer spricht die Worte aus?»

Shingetsu zögerte.

«Wenn die Meister unserer Schule nicht das all-erkennende Dharma-Auge besitzen, können sie niemals die Lehrer von Menschen und Devas sein», sagte Bankei. «Hast du dieses Auge?»

«Nun, ich denke, ich habe ein gewisses Maß davon», sagte Shingetsu.

«Nun gut», sagte Bankei. «Bist du in der Lage, jeden der hier versammelten Menschen einzuschätzen?»

«Es ist niemand da», sagte Shingetsu, indem er sich umsah.

«Ein jeder, der hier sitzt, hat seine unverwechselbaren Eigenschaften», sagte Bankei. «Bist du nicht fähig, sie einzuschätzen?»

«Könnt Ihr es?» erwiderte Shingetsu.

«Wenn ich es nicht könnte, würde ich dich womöglich bestätigen.»

Shingetsu bekam vor Staunen den Mund nicht mehr zu. «In diesem Land oder auch in China ist niemand, der Eure Zen-Attacken parieren könnte. Ich kann wahrlich von Glück sagen, daß ich Euch begegnet bin und diese tiefgreifende Unterredung mit Euch führen konnte», sagte Shingetsu.

«Kein anderer als dieser alte Mönch konnte dich deinen Irrtum einsehen machen», sagte Bankei. «Achte von jetzt an gut auf dich. Deine Mühen werden nicht umsonst sein.» [Zeigo]

In Bankeis mittleren Jahren lebte in seinem Geburtsort ein Bauer namens Hachirōemon. Hachirōemon lebte im Staub und Schmutz der Welt und kam häufig in den Tempel, um Bankeis Unterweisung zu erhalten. Er war in seinem Verhalten sehr sprunghaft und unberechenbar; die anderen Dorfbewohner behandelten ihn wie einen Schwachsinnigen und kümmernten sich nicht weiter um ihn. Um so verständnisloser gafften sie, als zwischen ihm und dem Meister eine innige Verbindung entstand und die beiden, wenn sie zusammen waren, allerlei höchst Ungewöhnliches taten und sagten.

Einmal, als Bankei das Dorf verließ, begegnete ihm Hachirōemon.

«Wohin seit Ihr unterwegs, Meister?» fragte Hachirōemon.

«Zu Eurem Zuhause», erwiderte Bankei.

«Habt Ihr Eure Medizin mitgebracht?»

«Das habe ich allerdings.»

«Ich möchte, daß Ihr mich für diese Medizin bezahlt», sagte Hachirōemon und streckte die Hand aus. Bankei spie ihm in die Hand. Sie johlten vor Lachen. Alle ihre Begegnungen waren mehr oder weniger von dieser Art. Die Leute wußten sich keinen Reim darauf zu machen.

Hachirōemon starb, den Kopf auf Bankeis Schoß gebettet. Seine letzten Worte, als er dort lag, waren: «Ich sterbe in der Mitte des Dharma-Schlachtfeldes. Ob Ihr wohl ein Wort für mich habt, Meister?»

«Nur, daß Ihr einen gewaltigen Gegner niederschlagen müßt», sagte Bankei.

«Würdet Ihr das zulassen?» fragte Hachirōemon.

«Es gibt nichts, was ich nicht zulassen würde», sagte Bankei.

«Mann, du bist ein Buddha», schrie Hachirōemons Frau auf. «Warum hast du mich nicht von meiner Verblendung erlöst, bevor du mich verläßt?»

«Mein ganzer Körper, ob ich spreche oder schweige, tätig bin oder ruhe, ist das gesamte Wirken der Wahrheit», antwortete Hachirōemon. «Ich habe dir stets und ständig die grundlegenden Dinge des Geistes offen dargelegt. Warum hast du nie verstanden?» [Zeigo]

Einst, nachdem Bankei im Kōrin-ji eine Darlegung gegeben hatte, ersuchte ein Samurai, der stolz auf seine Geschicklichkeit in den Kampfkünsten war, um eine Unterredung.

«Ich bin viele Jahre in der Kunst des Zweikampfes geschult worden», sagte er. «Als ich sie beherrschte, bewegten meine Waffen sich in vollkommener Übereinstimmung mit meinem Geist. Wenn ich jetzt einem Gegner gegenüberstehe, so spaltet meine Klinge seinen Schädel, bevor seine Waffe sich auch nur geregt hat. Es ist wie mit Euch und Eurem Dharma-Auge.»

«Ihr sagt, Ihr habt es in Eurer Kunst zu großer Geschicklichkeit gebracht», sagte Bankei. «Versucht mich zu treffen.»

Der Samurei zögerte einen Augenblick.

«Mein Streich ist schon gefallen», sagte Bankei.

Der Mann war völlig überrumpelt. «Ich staune», seufzte er. «Euer Streich ist schneller als ein Funke vom Feuerstein. Mein Kopf rollt mir zu Füßen. Bitte, Meister, lehrt mich die Essenz des Zen.»

Mit jedem Besuch im Kōrin-ji wuchs seine Verehrung für Bankei. Wenn Bankei in Edo war, kamen die Schwertkämpfer in Scharen zur Unterredung zu ihm. Sie alle erlebten die

unbändige Kraft seines Angriffs und wurden zu ergebenen Schülern. [Zeigo]

Nach einer Darlegung im Nyohō-ji drängte sich eine Gruppe von Samurai um Bankei und stellte ihm Fragen über den Dharma.

«Wir glauben alles, was Ihr uns gesagt habt», sagten sie. «Doch da ist etwas, das wir Euch gern fragen würden. Wir erlernen die Kunst des Schwertkampfes. Die Grundprinzipien dieser Kunst haben wir bereits erfaßt. Wir sind jedoch bisher noch nicht in der Lage, dieses Verständnis voll in die Tat umzusetzen. Da ist noch eine Kluft zwischen Theorie und Ausführung.»

«In diesem Fall», sagte Bankei, «habt ihr auch das Prinzip noch nicht richtig erfaßt. Das wahre Prinzip liegt jenseits von Prinzipien und Ausführung. Es ist die vollkommene gegenseitige Durchdringung von Prinzip und Tat, von Geist und Technik der Kunst – ein vollkommenes Einander-Durchdringen aller Dinge.»

Doch die Samurai überzeugte das noch nicht. Sie redeten weiter eifrig hin und her über Theorie und Technik und ob es zwischen ihnen eine Kluft gebe.

Dann sagte einer von ihnen: «Ich verstehe, was Ihr sagt, Meister, aber ich habe gehört, daß Ihr selbst manchmal den Stab benutzt bei der Unterweisung und daß ihr einen Schüler nicht schlägt, wenn er besonders begabt ist.»

«Wer auch immer Euch das sagte, irrt sich», erwiderte Bankei. «Auch Ihr irrt euch. In der Hand eines wahren Lehrers verfehlt der Stab nie sein Ziel. Niemand entgeht dem Stab dieses alten Mönchs!» [Zeigo]

In seinen mittleren Jahren hatte Bankei für gewöhnlich fünf bis sieben Mönche als seine Aufwärter. Einmal sagte er zu ihnen: «Angenommen, ihr hättet euch nichts zuschulden kommen lassen, und doch verbreitete jemand das Gerücht,

ihr hättet eine Missetat begangen. In welcher Verfassung wäre euer Geist dann? Glaubt ihr, es wäre euch möglich, im ungeborenen Buddha-Geist zu bleiben und von Gedanken frei zu sein, während ihr Eure Ehre zu verteidigen suchtet?»

«Wie könnten wir dann noch im Zustand der Gedankenfreiheit bleiben?» erwiderten sie.

«Als ich jung war», sagte Bankei, «ließ meine Ausrichtung auf den Buddha-Weg keinen Raum für andere Gedanken. Ich widmete mich mit unerschütterlicher Beharrlichkeit meiner Suche, ohne mich um mein eigenes Wohlergehen zu kümmern. Hätten sich zu jener Zeit falsche Gerüchte über meinen schlechten Lebenswandel im ganzen Land ausgebreitet, ich hätte mich immer noch meiner Übung gewidmet, ohne auch nur mit einem Gedanken an etwas anderes zu denken.»

«So etwas ist uns vollkommen unbegreiflich», sagten die Mönche voller Bewunderung.

«Und wäre mein schlechter Ruf von Mund zu Mund weitergewandert, um schließlich einem Regierungsbeamten zu Ohren zu kommen, so daß man mich in Haft genommen hätte – selbst dann wäre mein Streben nicht für einen Augenblick aus seiner Richtung geraten. Und hätte man mich zum Tode verurteilt, keine Möglichkeit mehr, dem Schwert des Henkers zu entkommen, so wäre mein Geist doch nicht schwankend geworden, und kein angstvoller Gedanke hätte sich geregt.»

Einer der Mönche sagte: «Es muß einer unter uns sein, dessen Geist vom Weg abgeirrt ist, sonst hätte der Meister dies nicht zu uns gesagt.» [Zeigo]

Bankei unterwies seine Mönche ständig über den Buddha-Geist. Einmal sagte er: «Er ist ursprünglich ungeboren und erkennt ohne Irrtum das Schöne und das Häßliche, ohne auch nur auf einen einzigen Gedanken zurückzugreifen. Wenn ihr jemandem begegnet, so wißt ihr ja auch ohne wei-

teres, ob es ein Fremder oder ein alter Freund ist. Ihr braucht dazu keinen einzigen Gedanken zu fassen und wißt es doch mit zweifelsfreier Klarheit – das ist das Wunder des Ur-Geistes.»

Einer der Mönche sagte: «Auch wenn ich augenblicklich erkenne, ob jemand ein alter Freund ist oder nicht, ziehen mir doch weiterhin Gedanken durch den Geist. Wie kommt das?»

Bankei schwieg eine kleine Weile. Dann erwiderte er mit erhobener Stimme: «Ursprünglich sind da keine Gedanken!»

«Ich weiß aber genau, daß sich Gedanken einstellen!» schrie der Mönch zurück.

Anstelle einer Antwort ließ Bankei ein langes Ausatmen folgen: «Pfuuuuuu...»

Der Mönch saß wie betäubt da, verwirrt und unsicher.

Ein paar Tage später erlebte er ein plötzliches Satori. Er ging zu Bankei zur Unterredung. Bankei lächelte nur. [Zeigo]

Dank

Die Arbeit an diesen Übersetzungen hat mich – mit Unterbrechungen – etwa fünfzehn Jahre lang beschäftigt. Vieles davon erschien schon früher im *Eastern Buddhist*, der Zeitschrift der Eastern Buddhist Society in Kyōto. Ich möchte diese Gelegenheit wahrnehmen, eine alte Dankesschuld gegenüber Dr. Nishitani Keiji zu begleichen, der mir in all den Jahren geduldig die Fragen beantwortete, die ich keinem anderen hätte stellen können. Außerdem danke ich Mr. Harold Stewart, Kyōto, für die kritische Lektüre des Manuskripts.

Norman Waddell
Boro-an, Kyōto

Anmerkungen

Zur Einführung

Ich habe nicht zu allen der hier angeführten Zitate die Quellen genannt. Sie sind jedoch leicht aufzufinden in Tsuchishige Fujimotos *Bankei kokushi no kenkyū* («Landesmeister Bankei – eine Studie»), einer erschöpfenden Kompilation der biographischen Aufzeichnungen über Bankei, chronologisch in Jahresabschnitte unterteilt.

- 1 Daten werden hier durchweg so angegeben, wie sie in den japanischen Texten erscheinen, also nach dem lunaren Kalender. Der japanische lunare Kalender ist dem abendländischen Julianischen Kalender durchschnittlich um etwa fünf Wochen voraus.
- 2 Dōsetsus Familienname war Miyoshi, bis er sich in Hamada niederließ; den Namen Sugawara nahm er an, als er in Hamada bei einer Familie dieses Namens Aufnahme fand. Suga wurde vermutlich als Kurzform von Sugawara verwendet; vgl. Fujimoto, S. 79 ff.
- 3 Dieses Erlernen konfuzianischer Texte durch mechanisches Wiederholen war eine Methode, die in den Schulen während der gesamten Tokugawa-Zeit (1603-1867) angewendet wurde. Die *Große Lehre* (chin. *Ta-hsüeh*, jap. *Daigaku*), die *Anwendung der Mitte* (*Chung-yung*), die *Gespräche* (*Lun-yü*) und das *Mencius* (*Meng-tzu*) – die sogenannten Vier Bücher – galten als die Werke, die den Kernbestand der konfuzianischen Lehre enthalten. Die *Große Lehre* war wegen ihrer Kürze und Dichte bei den

japanischen Neokonfuzianisten jener Zeit besonders beliebt, und zwar sowohl bei der orthodoxen Chu-hsi-Schule als auch bei der unorthodoxen Wang-Yang-ming-Schule.

- 4 Bankeis Mutter verbrachte die zweite Hälfte ihres Lebens als buddhistische Nonne (ihr Dharma-Name war Myōsetsu) in einem kleinen Tempel, dem Gitoku-an in Aboshi; Bankei ließ keine Gelegenheit aus, sie dort zu besuchen. Sie wurde neunzig Jahre alt und starb 1680 in den Armen ihres Sohnes. Bankeis innige Verehrung für seine Mutter und seine tiefe Verbindung zum konfuzianistischen Prinzip der kindlichen Liebe (wie es sich von seinem Zen-Standpunkt her formte), ist überall in seinen Darlegungen zu spüren. Im *Gyōgō-ki* lesen wir an einer Stelle: «Bankei sprach einst in einer Darlegung von der kindlichen Liebe, die er als Junge empfunden hatte und die, wie er sagte, der Anstoß für seinen Eintritt in das religiöse Leben und damit für seine spätere Erleuchtung war. . . Wahre kindliche Liebe, so sagte er, dürfe es nicht bei Zuneigung und Fürsorge für die Eltern bewenden lassen. Ein Kind, das seinen Eltern in Liebe ergeben ist, soll den Weg der Befreiung deutlich sichtbar machen, damit auch seine Eltern ihn verwirklichen können.» Vgl. Akao, S. 375.
- 5 Dieser Mann war nach den Quellen Sukeshizu, der Dorfvorsteher von Shimomura. Er spielte eine wichtige Rolle für die Aufnahme von Bankeis Vater in die Familie Sugawara (s. Anm. 2). Sein Urenkel, Daitei Zenkei, ein Zen-Meister in der fünften Generation von Bankeis Linie, kompilierte eine Sammlung von Anekdoten aus Bankeis Leben mit dem Titel *Shōgen Kokushi Itsujijō*. Was Zenkei hier zusammengetragen hat, verdankt er vermutlich der engen Verbindung zwischen seiner Familie und den Sugawaras. Vgl. Akao, S. 415 f.
- 6 Abgesehen von dem, was Bankeis Biographien enthalten,

... sind die Informationen über Leben und Lehre von Umpo Zenjō (1568-1653) dürftig. Er begann seine religiöse Laufbahn im berühmten Erin-ji von Kai (in der heutigen Yamanashi-Präfektur) unter dem Meister Kaisen Shōki. Hier hätte ein dramatischer Augenblick in der Geschichte Japans den Vierzehnjährigen beinahe das Leben gekostet. Als 1582 die Truppen von Oda Nobunaga in Kai einmarschierten, wurde auch das Erin-ji belagert, und Kaisen mußte sich mit 150 Mönchen ins Obergeschloß des Klosters flüchten, das von den Soldaten dann in Brand gesetzt wurde. Bevor sie in den «Feuer-Samādhi» eintraten und verbrannten, soll Kaisen noch etwas aufgeschrieben haben, das zu einem der berühmtesten Aussprüche in den Annalen des japanischen Buddhismus wurde: «Ist das Denken aus dem Geist gelöscht, so wird selbst das Feuer kühl und erfrischend.» Umpo entkam dem Tod, weil er sich zu der Zeit gerade nicht im Kloster aufhielt.

Nachdem Umpo einige Jahre umhergezogen war, blieb er im Sanyū-ji in Himeji bei dem Rinzai-Meister Nankei Sōgaku, dessen Dharma-Nachfolger er schließlich wurde. Später ging er nach Akō, wo er 1616 das Zuio-ji erbaute. Nach einer Klosterlegende des Zuio-ji (Fuji-moto I, S. 97) arbeitete Umpo zunächst als einfacher Arbeiter, als er nach Akō kam. An einem heißen Sommertag fand eine üppige Beerdigung für ein Mitglied der reichen Maekawa-Familie statt. Als der Bestattungszug zur Verbrennungsstätte unterwegs war, zog plötzlich ein Gewitter auf; Blitze zuckten dicht an dicht, und im Nu waren die Leute auseinandergelaufen, um in der Stadt Schutz zu suchen. Nachdem das Gewitter abgezogen war, kamen sie zurück und fanden den «Bettelmönch, der sich schon eine Weile im Ort herumgetrieben hatte», auf dem Sarg sitzend und Zazen übend vor. «Ich konnte doch dem Donnergott nicht den Leichnam

überlassen», erklärte er. «Also blieb ich und bewachte ihn.» Das brachte ihm nicht nur die Dankbarkeit und Achtung der Maekawa-Familie ein; durch deren Unterstützung er viele Anhänger gewann, sondern führte auch zum Bau des Zuiō-ji.

Über seine Art zu lehren wissen wir wenig, aber Bankei sagte in einer Gedenkschrift zum fünfundzwanzigsten Todestage seines Meisters, daß Umpo «die Meister des »Worte-Zen«, die das Land heimsuchten, verabscheute, sie in den Staub schmetterte und die schweigende, persönliche und direkte Übertragung des ersten Patriarchen, Bodhidharma, pries».

Es scheint auch, daß er eine Zeitlang dem Myōshin-ji als Abt vorstand (*Zen bunka*, Bd. 10-11, Kōsai Kandō: *Umpo oshō no hito to nari ni tsuite* [«Der Charakter des Priesters Umpo»], S. 97-102). Obwohl Bankei zweifellos größte Hochachtung für Umpo empfand, erscheint dessen Name nirgendwo in den Darlegungen, auch nicht an Stellen, wo man einen Hinweis auf ihn erwarten dürfte. Vielmehr sagte er wiederholt, bis zu seiner Begegnung mit Dōsha habe keiner der Zen-Meister, die er traf, seine Erleuchtung bestätigen können.

7 *Kyokki*; Akao, S. 229.

8 Ein Brief von Umpo an Bankei, der im *Kyokki* zitiert wird, enthält die Bemerkung, er unterweise seine Schüler «nach der direkten Methode der Buddhas und Patriarchen, ohne den wahllosen Gebrauch von Kōan». Zitiert in Fujimoto, S. 94 f.

9 Fujimoto, S. 100 f.

10 Aus *Ganmoku*; zitiert in Fujimoto, S. 104.

11 In seinem Werk *Dōgen, Bankei, Hakuin no Ryōbyō Tetsugaku* [«Die Philosophie der Krankheitsbehandlung von Dōgen, Bankei und Hakuin»] (Tōkyō [Dōshinbō] 1943) untersucht Aoki Shigeru Leben und Übungsmethoden dieser drei großen Zen-Meister, um herauszufinden,

... welche Auswirkungen sie auf die lebensbedrohende Krankheit (vom Autor als Tuberkulose diagnostiziert) hatten, von der alle drei im Laufe ihres Lebens befallen wurden.

12 Siehe S. 49.

13 Siehe S. 49. Hier kommt zweifellos der Wesenskern von Bankeis Einsicht zum Ausdruck, aber es ist bezweifelt worden, ob er zu dieser Zeit schon genau diese Formulierung gefunden hatte – «alle Dinge sind vollkommen gelöst im Ungeborenen» –, die zur Grundaussage seines Zen-Standpunktes wurde.

14 *Ryakuroku*; Akao, S. 349. Eine ähnliche Darstellung im *Kyokki* (Akao, S. 232 f.) versucht ebenfalls, diese beiden Satori-(Erleuchtungs-)Erfahrungen zueinander in Beziehung zu setzen. Alle anderen Berichte sprechen von nur einem Satori in dieser Zeit. Ob die Rede von zwei getrennten Erfahrungen eine spätere Einschlebung ist, wissen wir nicht, doch ist es gewiß nicht ausgeschlossen, daß eine zweite Erfahrung – ähnlich denen, die später in Nagasaki folgten – den ersten Durchbruch vertiefte.

15 Gudō Tōshoku (1597-1661) ist heute vielleicht am ehesten bekannt als der «Urgroßvater im Dharma» von Hakuin Ekaku, der bedeutendsten Gestalt des Rinzai-Zen in der Moderne. Zu Lebzeiten wurde Gudō ein «Bodhidharma der Gegenwart» genannt, und Hakuin sagte über ihn, er habe den wahren Geist des Myōshin-ji wiederbelebt zu einer Zeit, da er gänzlich auszusterben drohte. Gudō fand Erleuchtung unter Meister Nankei Sōgaku im Sanyū-ji in Himeji – demselben Meister, der auch Umpo Zenjō später *Inka* erteilte, das «Siegel der Bestätigung». Später ging er zu Yōzan Keiyō ins Shōtaku-in (einen Untertempel des Myōshin-ji) und wurde dessen Nachfolger. Damit steht er – wie Umpo und Bankei – im Shōtaku-Zweig der Myōshin-ji-Linie, der vitalsten Seitenlinie des japanischen Rinzaizen. 1628 wurde er als

leitender Abt des Myōshin-ji eingesetzt – das war die erste von vier Amtszeiten – und hielt häufig Vorträge im Kaiserpalast vor Gomizuno-o (deŕ 1611-29 regierte). Vgl. Itō Kokan: *Gudō*.

Der einzige Hinweis auf eine Begegnung zwischen Bankei und diesem bedeutenden Meister besteht aus einer zweifelhaften Eintragung in zwei der biographischen Sammlungen; hier wird gesagt, Bankei habe zunächst mehrere Meister in Mino aufgesucht und sei schließlich nach Yaotsu ins Daisen-ji gelangt, wo er eine Begegnung mit Gudō hatte, ihn jedoch für «ungenügend» befand. Bankeis eigene Aussage in seinen Darlegungen, Gudō sei nicht im Daisen-ji gewesen, als er dorthin kam, ist hier zweifellos als das letzte Wort zu akzeptieren.

In seinen Darlegungen sagt Bankei lediglich, er habe «mehrere Meister in Mino» aufgesucht, nennt aber keine Namen; die biographischen Sammlungen benennen diese Meister als Ryōdō Sōketsu (1587-1661), dem das Daichi-ji unterstand, und Sekiō Genju (keine Daten), den Gründer des Reishō-in (beide Tempel liegen in der Stadt Gifu). Das *Ganmoku* nennt noch einen Priester namens Mitsuun Genmitsu (keine Daten), Oberpriester des Jikei-ji in Ōgaki, doch ihm konnte Bankei 1648 unmöglich in Mino begegnet sein: Nach den biographischen Aufzeichnungen über Gudō fand die erste Unterredung zwischen ihm und Mitsuun Genmitsu nicht vor 1653 statt; jener wurde 1657 sein Nachfolger und befand sich erst von da an im Jikei-ji. Vgl. *Gudō*, S. 141 f. Wir können wohl davon ausgehen, daß Ryōdō oder Sekiō, vielleicht auch beide, die genannten Rinzaï-Priester sind, auch wenn sie geachtete Lehrer waren und später dem Myōshin-ji als Äbte vorstanden. Vgl. *Myōshin-ji*.

Im *Ganmoku* finden wir den folgenden Bericht von der Unterredung zwischen Bankei und Ryōdō (siehe zum Vergleich das von Bankei in seinen Darlegungen wieder-

gegebene Gespräch, hier S. 51): Als Bankei erfuhr, daß Gudō nicht anwesend war, suchte er dessen Schüler Ryōdō auf. Nachdem er sich Ryōdōs Darstellung der Zen-Lehre angehört hatte, fragte er ihn: «Und Gudō?» Ryōdō antwortete: «Bei Gudō ist es just das gleiche.» Auf diese klägliche Antwort hin «gab Bankei auf und ging fort mit dem Seufzer: «Es gibt keinen einzigen wahren Menschen mehr im Zen-Hain!»» Vgl. Fujimoto I, S. 112.

16 Dōsha Chōgen (chin. Tao-che Ch'ao-yüan, 1600?-1661?), in der Provinz Fukien geboren, war Dharma-Nachfolger des chinesischen Lin-chi-(Rinzai-)Meisters Hsüeh-feng Ken-hsin (jap. Seppō Kōshin, 1603-1659). Ken-shin wiederum war zur selben Zeit wie Yin-yüan Lung-ch'i (jap. Ingen Ryūki, siehe Anm. 26) ein Schüler von Fei-yin T'ung-jung (Hiin Tsūyō, 1593-1661) im Kloster Wan-fu-su (Mampuku-ji) auf dem Berg Huang-po in der Provinz Fukien.

Dōsha kam zu einem günstigen Zeitpunkt nach Nagasaki; der Priester, den Yin-yüan aus China entsandt und zum Abt der Sōfuku-ji bestimmt hatte, war bei einem Schiffsuntergang ums Leben gekommen. Da sonst niemand das Amt des Abtes übernehmen konnte, fand Dōsha eine sehr herzliche Aufnahme im Kloster. Während seiner Amtszeit fanden begabte japanische Schüler aus allen Teilen des Landes den Weg ins Sōfuku-ji. Als herausragende Gestalten sind außer Bankei auch Tesshin Dōin, Chōon Dōkai und Dokuan Genkō zu nennen. Dokuan (1630-1698) verdanken wir auch einen der wenigen Anhaltspunkte für die Einschätzung seines Meisters. Wir finden diesen Hinweis in seinem Vorwort zu den von ihm kompilierten Aussprüchen Dōshas (veröffentlicht 1686): «Er war kein Mann der Bücher. Das geschriebene Wort war nicht seine Stärke. Doch bat man ihn darum, so gab er Stegreifverse und buddhistische Ge-

dichte zum Besten, die natürlich vom Geist der alten Meister durchdrungen waren.» Vgl. *Nagai*, S. 49.

- 17 Engelbert Kaempfer (1651-1716), ein deutscher Arzt im Dienst der niederländischen Ostindien-Gesellschaft, folgte auf seiner Reise nach Edo im Jahre 1691 vermutlich der gleichen Route von Nagasaki nach Harima. Er brauchte etwa eine Woche bis nach Aboshi und Akō, die sich beide in seinem Werk kurz beschrieben finden. Vgl. Kaempfer, Bd. 2, 5. Buch.
- 18 Im 17. Jahrhundert wurde der gesamte japanische Außenhandel – mit den Portugiesen, Holländern, Engländern und Chinesen – über den Hafen von Nagasaki abgewickelt. Zahllose Chinesen lebten damals in der Stadt, darunter auch Kaufleute und Händler, von denen viele Flüchtlinge aus dem China der Manchu-Herrscher waren. Da sie ihre Toten im angemessenen rituellen Rahmen beerdigen wollten, schien die Anwesenheit chinesischer Priester wünschenswert. Diese Einwanderer erbauten – gemäß den drei Sprachregionen Chinas, aus denen sie stammten – drei Klöster, und beriefen dann Priester und Meister vom Festland. Das Kōfuku-ji, auch Nankindera genannt, weil es von Menschen aus der Gegend von Nanking getragen wurde, entstand als erstes (1620). 1628 folgte das Fukusai-ji oder Chakuchū-dera, dessen Angehörige aus der Gegend von Chang-chou stammten. Das Sōfuku-ji wurde 1629 von Leuten aus Fukien oder Fuchou errichtet, daher sein volkstümlicher Name Fuku-chū-dera. In Kaempfers Aufzeichnungen (1690) über das Leben und die Institutionen von Nagasaki finden sich auch einige Seiten über die Klöster und Tempel, darunter «drei Sinesische von der Sekte Sen... ziemlich net gebauet, reichlich mit Pfaffen besetzt...» Kaempfer, Band 2, S. 53.
- 19 Nach einer anderen Darstellung soll Dōsha gesagt haben: «Du bist zur Großen Sache des Ich vorgedrungen, doch

hast du noch keine Klarheit über die unterscheidende Weisheit gewonnen.» Vgl. Akao, S. 422. Weisheit im buddhistischen Sinne weist sowohl Züge der Gleichheit als auch der Verschiedenheit auf. Gleichheit bezeichnet hier die Einsicht in die absolute Identität aller Dinge, in das undifferenzierte Reich der Leere. Zur Vollendung der Weisheit ist jedoch erforderlich, daß diese Einsicht weiter vertieft wird, bis man fähig ist, in die Welt der Unterscheidung und der Form zurückzukehren und die Einsicht dort im täglichen Leben anzuwenden.

- 20 Einer von Bankeis Schülern, Sandō Chijō, vertritt die Ansicht, in Nagasaki sei nur Bankeis ursprüngliche Erleuchtung bestätigt worden. Zwar erwähnt auch Bankei selbst keine Erleuchtungserfahrung in Nagasaki und betrachtete offenbar die erste Erleuchtung in Harima als das entscheidende Ereignis, doch wenn wir alle Zeugnisse zusammennehmen – die übrigen Biographien, Dōshas Aussprüche und andere Quellen –, so dürfte es wahrscheinlich sein, daß er in seiner Zeit bei Dōsha ein weiteres Satori-Erlebnis hatte. Vgl. Fujimoto, S. 127-32.
- 21 Im Ryūmon-ji befindet sich heute noch eine Rolle mit zwei kleinen Papierstreifen, von denen es heißt, es seien eben die Zettel, die Dōsha und Bankei bei dieser Gelegenheit verwendeten. Frage und Antwort sind hier zwar anders formuliert als in sämtlichen biographischen Aufzeichnungen, aber die Aussage ist insgesamt die gleiche. Vgl. Fujimoto, S. 125 f. Es ist anzunehmen, daß Bankei selbst die Zettel zur Aufbewahrung ins Ryūmon-ji gebracht hat, und dieser Umstand macht möglicherweise deutlich, welche Bedeutung er seiner Begegnung mit Dōsha beimaß.
- 22 Einige dieser Lieder erschienen 1769 im Druck unter dem Titel *Usubiki uta* oder «Kornmahllied»; auf manchen handschriftlichen Kopien lautet der Titel *Honshin uta*, «Lieder vom Ur-Geist». In Yoshino, wo man sie

sang, damit es während der trockenen Sommermonate regnete, waren sie als *Amagoi uta* oder «Regengebetslieder» bekannt. Vgl. Fujimoto, S. 139-46.

- 23 Daigu Sōchiku (1584-1669), eine der Hauptgestalten des Rinzaï-Zen jener Zeit – damals ging das geflügelte Wort um, er und Gudō Tōshuku «teilten die Zen-Welt unter sich auf» –, gehörte demselben Zweig der Myōshin-ji-Schule an wie Gudō und Bankei. Daigus Erleuchtung ereignete sich auf sehr ungewöhnliche Weise. Um ein wenig Linderung von der Sonnenhitze zu haben, hatte er sich zwei Hölzer kreuzweise über eine Brunneneinfassung gelegt und übte darauf Zazen. Plötzlich brach das Holz, und er stürzte «kopfüber» in den Brunnenschacht. In diesem Augenblick «eröffnete» sich ihm die Erleuchtung. Vgl. *Daigu Ihō*, S. 3. In seinen frühen Vierzigern diente er eine Zeitlang als Abt des Myōshin-ji und hielt sich dann im Nansen-ji in Edo auf. Seine Lehrtätigkeit übte er jedoch überwiegend im westlichen Japan aus, in den Provinzen Mino, Hyōgo und Harima. Im Jahre 1656 kam er auf Einladung von Matsudaira Mitsumichi, dem Herrn von Echizen (in der heutigen Fukui-Präfektur), nach Fukui und gründete das Daian-ji, das Kloster, das mit seinem Namen am engsten verbunden ist. Bankei besuchte ihn dort im Jahre 1655. Die Beziehung zwischen ihm und dem alten Priester scheint von tiefem gegenseitigem Respekt getragen gewesen zu sein. In den Aufzeichnungen über Bankei finden wir Berichte von etlichen Begegnungen und Gesprächen dieser beiden Männer. Vgl. Akao, S. 306, 424 f.
- 24 *Ryakkī*, Akao, S. 389 f. Wir finden in den Aufzeichnungen zahlreiche Hinweise auf Bankeis übernatürliche Kräfte, vor allem die Fähigkeit der außersinnlichen Wahrnehmung. Nach einer dieser Schilderungen fügt der Kompilator jedoch hinzu, Bankei habe diese Kräfte von seinen mittleren Jahren an verborgen gehalten, weil er

befürchtete, seine Anhänger würden ihre Bedeutung falsch verstehen.

25 Akao, S. 176.

- 26 Ingen, vormals Abt des Klosters auf dem Berg Huang-po (Ōbaku-zan) in der Provinz Fukien, war einer der Flüchtlinge, die aus dem Manchu-China nach Japan kamen. Er gründete in Uji bei Kyōto ein im chinesischen Stil erbautes Kloster, das er nach dem Kloster auf dem Huang-po-Berg Mampuku-ji nannte. Die von ihm begründete Ōbaku-Schule des japanischen Zen gab dem japanischen Kulturleben in vielen Bereichen neue Anstöße. Mokuan wurde sein Nachfolger als Abt des Mampuku-ji.

Was Fujimoto zu einem Bild vom Hintergrund für die Abreise Dōshas aus Japan zusammengefügt hat, läßt die Ingen-Gruppe – zumindest einige ihrer Mitglieder – nicht gerade im besten Licht erscheinen. Fujimoto legt alles verfügbare Material vor, wobei allerdings einzuräumen ist, daß es größtenteils aus Quellen stammt, bei denen man eine Voreingenommenheit für Dōsha erwarten kann. Wie mir scheint, wird aus diesem Material jedoch immerhin ersichtlich, daß Dōsha das Land auf Betreiben der Ingen-Gruppe mehr oder weniger unter Zwang verließ. Vgl. Fujimoto, S. 157-66.

Die folgende Schilderung der Beziehung zwischen Dōsha und Ingen stammt von einem Myōshin-ji-Priester namens Kōsai Soryō. Er kompilierte im 18. Jahrhundert eine Ausgabe von Bankeis Darlegung, die jedoch nicht veröffentlicht wurde, und seine Darstellung der Ereignisse findet sich in einer Anmerkung zu diesem Werk. Was er schreibt, stimmt zum Teil mit anderen Quellen überein. Selbst wenn er manches vielleicht übertrieben schildert, sieht es doch so aus, als zeichnete er alles in allem ein zutreffendes Bild vom Gang der Ereignisse in Nagasaki.

Er zitiert zunächst einen Aufwärter Ingens, der seinem Meister, Inkei, von einem Gespräch zwischen Ingen und Dōsha berichtete:

Ingen sagte etwas zu Dōsha, ich erinnere mich nicht mehr daran, aber Dōsha erwiderte: «Zwanzig Jahre lang habe ich rassige Pferde zugeritten. Heute wurde ich von einem kleinen Esel getreten.» Ingen stand auf und verließ mit würdevollem Schritt den Raum. Später, immer noch sehr erzürnt über diesen Vorfall, hörte man ihn sagen, er, ein hochrangiger Priester, sei von einem Manne beleidigt worden, der die buddhistischen Gewänder erst seit zwanzig Jahren trage...

Als Dōshas Meister in China, Meister Kōshin [Kenhsin], später ein offizielles Dokument sandte, aus dem hervorging, daß er Dōsha seinen Dharma übertragen hatte, ... fing Mokuan den Brief ab und verbrannte ihn, damit er Dōsha nicht erreichte. Dann hielt er Dōsha vor, er lehre, ohne dazu ermächtigt zu sein. Mit all dem wollte man Dōsha dazu bringen, Ingens Schüler zu werden. Doch Dōsha ließ sich nicht beirren. Man erhob noch andere, ebenso ungerechtfertigte Vorwürfe gegen ihn. Schließlich wollte man ihn sogar vergiften, doch der Plan wurde ruchbar, und so gab man ihn auf. Von dieser Zeit an war Dōsha jedoch an seinen Wohnsitz gefesselt – ein Mann hinter Gittern. So weilte er zwar körperlich noch in Japan, doch es war so, als gäbe es ihn nicht (da er seiner Lehrtätigkeit nicht mehr nachgehen konnte). Aus diesem Grund kehrte er schließlich in seine Heimat zurück.

Kōsai schließt mit folgender Information:

Dōsha besaß ein weitaus größeres Gefolge als Ingen; seine Mönchsgemeinschaft umfaßte zu jeder Zeit mindestens zweihundert Menschen. Das ist zweifellos der Grund für das unschöne Verhalten der Ingen-Gruppe.

Dōshas Schüler gingen ihrer Schulung in aller Schlichtheit und Stille nach, während Ingens Leute zu aufsehenerregendem zeremoniellem Pomp neigten. Das ist bis heute so geblieben. Die chinesischen Priester [in Japan] sind häufig sehr ichbezogen und rücken sich gern in den Vordergrund. Kaum verwunderlich, daß es ihnen schwerfiel, einen Mann wie Dōsha zu akzeptieren. (Fujimoto, S. 165 f.)

- 27 Matsuura Shigenobu (1622-1703), dessen Ahnen zu den vertrautesten Gefolgsleuten von Toyotomi Hideyoshi gehört und später in der Schlacht von Sekigahara auf der Seite von Tokugawa Ieyasu gekämpft hatten, war selbst ein prominenter Daimyō. Er war berühmt für seine Meisterschaft in den Kampfkünsten (er war Schüler und Freund von Yamaga Sokō, 1622-1685, der größten Autorität für militärische Fragen in jener Zeit) und auf dem Tee-Weg (er war Schüler von Katagiri Sekishū und gründete selbst eine Tee-Schule, die er – nach der chinesischen Lesart seines Namens – Chin-shin nannte). Die Insel Hirado, das Lehen der Familie Matsuura, war von der Mitte des 16. Jahrhunderts an, als die ersten portugiesischen Schiffe dort landeten, ein blühendes Zentrum des Handels mit anderen Ländern, bis sie in den dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts von Nagasaki aus dieser Stellung verdrängt wurde. Das brachte natürlich einschneidende Veränderungen in den Vermögensverhältnissen der Familie mit sich, und man schreibt Shigenobu das Verdienst zu, sie mit umsichtiger ökonomischer und sozialer Planung durch diese schwierigen Zeiten gesteuert zu haben. Shigenobu wurde kurz nach der in der Einleitung erwähnten Begegnung Bankeis Schüler. Im darauffolgenden Jahr, als Bankei unerkannt unter den Bettlern von Asakusa in Edo lebte, wurde er von einem von Shigenobus Leuten entdeckt, der zufällig des Weges kam und im

Vorbeigehen eine von Bankeis treffsicheren Bemerkungen aufschnappte. Dieser Mann erstattete seinem Herrn Bericht, und Shigenobu lud Bankei daraufhin ein, sich in einer kleinen Einsiedelei auf dem Gelände seiner Residenz in Edo niederzulassen. Von da an suchte er Bankei häufig auf, um seine Unterweisung zu erhalten, und nicht nur in Edo, wo er sich aufgrund seiner offiziellen Verpflichtungen immer wieder aufhalten mußte, sondern auch im Ryūmon-ji, das auf seinem Weg zwischen Hirado und Edo lag. Darüber hinaus lud er Bankei ein, im Fumon-ji, dem Familientempel auf Hirado, zu lehren und Schulungsklausuren abzuhalten.

- 28 Die drei Sasaki-Brüder sollen im ganzen Land als Schiffseigner bekannt gewesen sein. Alle drei waren in der Laienanhängerschaft des Ryūmon-ji aktiv. Vgl. Akao, S. 914.
- 29 Katō Yasuoki (1618–1677), direkter Nachkomme eines der treuesten Gefolgsmänner Toyotomi Hideyoshis, war ein hochrangiger Daimyō, bekannt als Meister der Kampfkünste und als Autor zahlreicher Abhandlungen über diesen Gegenstand. Außerdem war er dem Zen tief verbunden, da er sich in jungen Jahren unter Meister Gudō Tōshoku geschult hatte, der ihm den Dharma-Namen Gessō Koji gegeben hatte – «Mond-Fenster-Laie». Mit Bankei wurde er von Matsuura Shigenobu in dessen Residenz in Edo bekanntgemacht. Von da an bis zu seinem Tod war er ein ergebener Schüler Bankēis und zudem in tiefer Freundschaft mit ihm verbunden. In den biographischen Aufzeichnungen über Bankei finden wir etliche der Dialoge, die zwischen diesen beiden Männern stattfanden. D. T. Suzuki nannte diese Beziehung «eine der schönsten Episoden in der Geschichte des Buddhismus». (*Fushō Zen*, S. 15.)
- Yasuoki lud Bankei im Jahre 1657 (Bankei war fünfunddreißig Jahre alt, elf Jahre jünger als Yasuoki) auf die Insel Kyūshū ein, auf der sich das Lehen der Familie

Katō befand. Hier schenkte er ihm seinen ersten Tempel, das Henshō-an. Es stand in einem Eichenwald und war gerade groß genug für zehn oder zwanzig Mönche. Zwölf Jahre später wurde es zu einem Kloster mit allen dazugehörigen Einrichtungen erweitert – ein beachtliches Unternehmen angesichts der begrenzten Mittel der Familie – und erhielt den neuen Namen Nyohō-ji. Vgl. Fujimoto, S. 253 f.

- 30 Takatoyo (1655–1694) erbaute für Bankei auch das Hōshin-ji in der Nähe seiner Festung in Marugame und stiftete das Land, auf dem das Ryūmon-ji erbaut wurde.
- 31 Diese Klausuren fanden zunächst offenbar mehr oder weniger in der traditionellen Form statt, wobei Bankei jeden Teilnehmer zur Einzelunterweisung empfing. Als die wachsende Zahl der Teilnehmer dies nicht mehr zuließ, wurde die Gruppenschulung für die letzten zehn Jahre von Bankeis Lehrtätigkeit zum Kennzeichen dieser Zusammenkünfte. Insgesamt fanden in den Jahren von 1679 bis 1693, dem Jahr, in dem Bankei starb, fünfzehn solche Zusammenkünfte statt, meist in den Wintermonaten.
- 32 Den Sutejo, eine der bekanntesten Dichterinnen ihrer Zeit, ist heute noch am ehesten bekannt durch einen Vers, den sie mit fünf Jahren geschrieben haben soll: «Verschneiter Morgen / Allüberall das Schriftzeichen <Zwei> / Geta-Spuren» (*Yuki no asa, ni no ji ni no ji no, geta no ato*; das chinesische Schriftzeichen für «zwei» besteht aus zwei horizontalen Linien; *geta* nennt man die traditionellen japanischen Stollensandalen aus Holz). Sie war die ältere zweier Töchter einer reichen Familie in der Gegend von Tamba, Haiku-Schülerin von Kitamura Kigin, Bashōs Lehrer, in der Waka-Form ebenso zu Hause wie in der Haiku-Form. Mit siebzehn Jahren heiratete sie, gebar sechs Kinder und wurde mit vierzig Witwe. Danach wurde sie Nonne der Schule des Reinen Landes

(Jōdo-shū). Doch nach sechs Jahren der Praxis dieses Weges in Kyōto empfand sie immer noch «Ungenügen und eine Leere des Geistes». Sie suchte Bankei im nahegelegenen Jizō-ji auf, und als er nach Harima zurückkehrte, folgte sie ihm dorthin. Nahe beim Ryūmon-ji richtete sie sich in einer kleinen Einsiedlerhütte ein, der Bankei den Namen Futetsu-an gab. Ihre Tagebucheinträge erstrecken sich über die Zeit zwischen 1681 (zwei Jahre vor ihrer Begegnung mit Bankei) und 1696 (dem Jahr ihres Todes). In einem neueren Werk von Fujimoto Tsuchishige, *Teikan zen-ni* («Die Zen-Nonne Teikan»), wird alles verfügbare Material über Teikan zusammengetragen; hier finden wir auch ein photographisches Faksimile ihres Tagebuchs.

- 33 Akao, S. 568.
 34 Sekimon Somin (1642–1696) wurde nach Dairyō Sokyō, Bankeis wichtigstem Dharma-Nachfolger (gest. 1688), der dritte Abt des Ryūmon-ji.
 35 Akao, S. 572 f.

Meister Bankeis Dharma-Worte

- 1 Butchi Kōsai ist der Ehrentitel, den Bankei 1690 durch kaiserlichen Erlaß erhielt. Die lange Winterklausur dauerte vom fünften Tag des zehnten Monats im dritten Jahr von Genroku (1690) bis zum fünften Tag des ersten Monats des folgenden Jahres. Wir legen hier Transkriptionen einiger der sechzig Darlegungen vor, die Bankei während dieser Zeit gab.
 2 Das sind die in Japan vertretenen Hauptschulen des Mahāyāna-Buddhismus.
 3 Die drei Ausdrücke «Buddha-Geist», «das Ungeborene» und «erleuchtende Weisheit» treten in allen Darlegungen immer wieder auf. «Buddha-Geist» (jap. *busshin*) ist ein

Synonym für das jedem Menschen eingeborene Buddha-Wesen, für den Geist, wie er wirklich ist in seinem Urzustand wahrer Wirklichkeit oder Soheit (Skr. *tathāta*) vor allem Verstandes- und Unterscheidungsvermögen des Menschen. Im Buddhismus steht «ungeboren» (jap. *fushō*), beziehungsweise die Fügung «ungeboren, unsterblich» im Gegensatz zu Geburt-und-Tod oder Sam-sāra, dem stetigen Kreislauf von Erzeugung und Vernichtung, an den der Mensch aufgrund seiner Verblendung gefesselt ist. In diesem Sinne könnte man sagen, das Ungeborene sei ein Synonym für Nirvāna – unberührt vom Wechsel von Geburt und Tod. Der Ausdruck [«Wunderbar klare] erleuchtende Weisheit» (jap. *reimei*) versucht hier die wunderbare Leuchtkraft, Reinheit und Klarheit des Buddha-Geistes in seiner Ungeborenheit zu umschreiben, den Bankei an anderer Stelle «Unterscheidung der Nichtunterscheidung» nennt und der vollkommen außerhalb der Reichweite aller logischen Überlegungen steht. Sein Wirken wird einem klaren, glänzenden Spiegel verglichen, der alles, was ihm gegenübertritt, wirklichkeitsgetreu abbildet. Da kein englisches Wort den Bedeutungsgehalt von *reimei* adäquat wiedergeben kann, sah ich mich genötigt, von Fall zu Fall verschiedene Übersetzungen zu wählen. Suzukis kurze Erörterung dieses Ausdrucks findet sich in *Kenkyū*, S. 21–23.

- 4 Die Bezeichnung für einen Buddha, wenn er in dieser Welt erscheint; wörtlich: «ein So-Gekommener»; ein lebendiger Buddha.
 5 «Kalpa» bezeichnet eine unvorstellbar lange Zeit, eine «Ewigkeit».
 6 «Buddha-Geist-Schule» (jap. *Busshin-shu*) erscheint als Name für die Zen-Schule zum erstenmal in den Aufzeichnungen über Bodhidharma, den ersten Patriarchen des Zen in China. Siehe *Dentō-roku*, 2.
 7 Die Worte «ungeboren, unsterblich» erscheinen beispiels-

weise im *Herz-Sūtra* und in der achtfachen Verneinung des berühmten buddhistischen Philosophen Nāgārjuna (2./3. Jahrhundert): Keine Geburt; keine Auslöschung, kein Aufhören, kein Bleiben, keine Einheit, keine Vielheit, kein Kommen, kein Gehen.

- 8 Auf den Tod des Buddha folgen der Überlieferung nach drei Zeitalter: das Zeitalter des *rechten Dharma*, in dem Lehre, Übung und Erleuchtung lebendig sind; das Zeitalter des *scheinbaren* oder *nachahmenden Dharma*, in dem nur noch Lehre und Übung bestehen; und schließlich die *Endzeit des Dharma*, in der nur noch die Lehre existiert, die Menschen aber nicht mehr fähig sind, sie zu praktizieren oder gar Erleuchtung zu finden. In Japan traten die ersten «Endzeit»-Lehren gegen Ende der Heian-Zeit auf (794-1185), als sich die Auffassung verbreitete, das Zeitalter des Schein-Dharma neige sich dem Ende zu. Zu Bankeis Zeit war man allgemein der Ansicht, die Welt sei schon gänzlich in die Endzeit eingetreten.
- 9 Die Schüler durch bloßes «Eingehen auf ihre persönlichen Belange» (der japanische Ausdruck lautet *mi no ue no hihan*) auf das Ungeborene hinzulenken, ist ein charakteristischer Zug von Bankeis Art zu lehren.
- 10 Nach buddhistischer Auffassung gliedert sich das Dasein in zehn Existenzbereiche: den Bereich der Höllenwesen, der Hungrigen Geister, der Tiere, der Streitenden Geister (auch «Titanen» oder «niedere Gottheiten»), der Menschen, der Himmelswesen, derer, die die Lehre des Buddha hören, der Buddhas, die nicht die Lehre darlegen, der Bodhisattvas und schließlich der Buddhas, die die Lehre zum Heil aller Wesen darlegen. Die ersten sechs stellen die niederen Daseinsformen dar; alle Wesen dieser Bereiche unterliegen in unterschiedlichem Grad der Verblendung und damit dem Kreislauf der Wiedergeburten im Rad des Lebens. Die ersten drei dieser sechs niederen Bereiche, die «schlechten» Existenzweisen, gel-

ten als besonders ungünstige Umgebung für eine Wiedergeburt. Die Höllenbewohner sind in den verschiedenen Bereichen der Hölle ständig allerlei Foltern ausgesetzt; die Hungrigen Geister leiden unstillbaren Hunger und Durst; die Tiere verbringen ihr Dasein in Unwissenheit. Die Streitenden Geister gelten zwar als niedere Gottheiten und ihr Bereich wird den «guten» zugerechnet, doch leben sie ständig in Unfrieden und Kampf; die Himmelswesen oder Götter leben in glücklichen Sphären und kennen kein Leiden, doch dadurch erleben sie auch nie das Erwachen zu einem höheren geistigen Streben. Mit ihrer Mischung von Freud und Leid enthält unter diesen sechs Bereichen nur die menschliche Daseinsform die Möglichkeit, nach Erleuchtung zu streben und Buddhaschaft zu erlangen.

- 11 Dōsha Chōgen (chin. Tao-che Ch'ao-yüan, 1600?-1661?); siehe Einführung und dort Anmerkung 17.
- 12 Der japanische Ausdruck ist *jittoku*; gemeint ist ein hüftlanger Umhang, den Laien in der Edo-Zeit (1603-1867) über dem Kimono trugen.
- 13 *Große Lehre* (chin. *Ta-hsüeh*, jap. *Daigaku*) ist einer der vier Klassiker des Konfuzianismus. Diese berühmte Passage steht ganz am Anfang. Siehe Einführung.
- 14 Bankei spricht hier von Umpo Zenjō.
- 15 Die ständige Wiederholung der Formel «Namu Amida Butsu» («Verehrung dem Buddha Amitābha», auch Nembutsu genannt) in einer Art Samādhi-Trance ist eine vor allem in der Schule des Reinen Landes (Jōdo-shū) geübte Praxis. Als Junge hielt Bankei sich des öfteren in einem Tempel der Jōdō-shin-shū («Wahre Schule des Reinen Landes») auf. Siehe Einführung.
- 16 In Japan *omoyu* genannt. Diese Brühe, die man durch Abseihen von zerkochtem Reis gewinnt, wird hier schon immer für die Ernährung von Kranken verwendet, die nichts anderes zu sich nehmen können.

- 17 Gudō Tōshoku (1579-1661) war zu jener Zeit eine der führenden Gestalten des Rinzaï-Zen. Itsuzan (im *Ryakkō*) nennt Gudō «erster Meister im Lande». *Goroku*, S. 226.
- 18 Zur Identität dieser Lehrer siehe Anmerkung 15 zur Einführung.
- 19 Lügen ist im Buddhismus neben Töten, Stehlen, Ehebruch und dem Genuß berauschender Getränke eines der schlimmsten Vergehen.
- 20 «Ketzerie» bezeichnet hier jede nicht-buddhistische Lehre. Das Christentum gelangte seit der Mitte des 16. Jahrhunderts durch Francisco Xavier und andere Priester nach Japan; man hat die Jahre zwischen 1549 und 1650 als das «christliche Jahrhundert» Japans bezeichnet. Seit dem frühen 17. Jahrhundert zeichnete sich allmählich ein Wandel in der Haltung der japanischen Regierung ab. Es begann eine Zeit der Unterdrückung des Christentums und der Verfolgung seiner Anhänger, die schließlich zu einem vollständigen Verbot führte. George Sansom zitiert in seiner *History of Japan, 1615-1867* (S. 102) ein Dokument aus dem Jahre 1658, das verschiedene von der Regierung ausgesprochene Verbote enthält; unter anderem heißt es dort: «In ländlichen Gegenden darf keinem christlichen Priester oder Bruder oder anderem Mitglied einer verbotenen Sekte Zugang gewährt werden. Es ist dafür Sorge zu tragen, daß solches Eindringen verhindert wird.»
- 21 Der Beginn des zwölften Monats ist in Zen-Klöstern zugleich der Anfang des traditionellen Rōhatsu-Sesshin, einer Zeit intensiver Schulung; es endet am Morgen des achten Tages, an dem Shākyamuni-Buddha seine volle Erleuchtung erlangt haben soll.
- 22 Gier, Zorn und Torheit (oder Nicht-Wissen) werden als «Gifte» bezeichnet, weil sie der Ursprung aller Leidenschaften und aller Verblendung sind.
- 23 Siehe Anmerkung 7.

- 24 Ingen (1592-1673, sein vollständiger chinesischer Name lautet Yin-yüan Lung-ch'i) wurde zum Begründer der Ōbaku-Schule des Zen in Japan. Von Bankei ist nicht bekannt, daß er sich im Sommer 1654, als Ingen aus China ankam, in Nagasaki aufgehalten hätte. Hier ist wohl entweder bei der Transkription ein Fehler unterlaufen oder Bankei selbst verwechselte Ingen mit dessen Schüler Mokuan, der 1655 nach Nagasaki kam, als Bankei sich dort bei Dōsha aufhielt. Siehe Einführung und dort die Anmerkung 26.
- 25 Eine zentrale Anschauung des Mahāyāna-Buddhismus: Verblendetes samsarisches Dasein ist als solches Nirvāna, der ganz und gar friedvolle Zustand der Erleuchtung.
- 26 Ein Räucherstäbchen brennt etwa dreißig Minuten. *Kinbin* nennt man die Übung des Zen im Gehen, wie es in Zen-Klöstern zwischen den einzelnen Zazen-Perioden praktiziert wird.
- 27 «Alte Mittel» sind beispielsweise die Kōan.
- 28 Die große Zweifel-Masse (oder der große Zweifel-Klumpen, jap. *dai gidan*) ist «der Geisteszustand, den der Kōan-Schüler erreicht, wenn er sich bis zu einem bestimmten Grad in das Kōan vertieft hat. . . Es ist eine Art geistige Sperre, [vor welcher] der Strom des Denkens ins Stocken gerät. . . nicht weiterfließt, sondern gerinnt und einen Klumpen bildet». Daisetz Suzuki: *Living by Zen*, S. 221.
- 29 Bankei meint hier die Unterscheidung zwischen der Schule des Reinen Landes, die davon ausgeht, daß man Erleuchtung durch das Erbarmen eines «anderen», nämlich des Amida-Buddha, erlangt, und anderen Schulen wie etwa dem Zen, wo Erleuchtung als das Ergebnis eigenen Bemühens angesehen wird.
- 30 Es gibt einen anderen berühmten Dialog dieser Art zwischen Hui-k'o und Bodhidharma. Siehe dazu Shibayama, das 41. Kōan.

- 31 Hier spielt Bankei auf die berühmten vier Grundaussagen des Zen an, die Bodhidharma zugeschrieben werden: *Kyōge betsuden, furyū monji, jikishi-ninshin, kenshō jōbutsu* – «(Eine) besondere Überlieferung außerhalb der (orthodoxen) Lehre, Unabhängigkeit von (heiligen) Schriften (und das) unmittelbare Deuten (auf des) Menschen Herz (führen zur) Schau des (eigenen) Wesens (und zur) Buddha-Werdung.»
- 32 Zu den drei bösen Daseinsbereichen (jap. *san-akudō*) siehe Anmerkung 10.
- 33 «Gleichgültig» steht hier als Übersetzung des buddhistischen Begriffs *muki*. *Muki* bezeichnet vor dem Hintergrund des Gegensatzpaares *zenki* («gut») und *akuki* («schlecht») das, was neutral, indifferent oder weder gut noch schlecht ist. «Gleichgültig» wird diesem Bedeutungsgehalt zwar nicht ganz gerecht, scheint aber dem zu entsprechen, was der Mönch hier mit *muki* meint. Was Bankei als das Leben im ungeborenen Buddha-Geist bezeichnet, erscheint diesem Mönch offenbar als ein Zustand völliger Abstumpfung und Lebllosigkeit, ein Abgeschnittensein von allem Fühlen und Empfinden.
- 34 *Kappa* ist eine Art japanischer Wasserkobold; der Dieb hatte seinen Spitznamen daher, daß er so schwer zu erwischen war.
- 35 Ein berühmter Räuber, der in den Geschichten um den Krieg zwischen den Klanen der Taira und Geñji (12. Jahrhundert) eine Rolle spielt.
- 36 In der Edo-Zeit (1603-1867) wurden Polizeispitzel häufig aus den Insassen der Gefängnisse rekrutiert.
- 37 Nach der Ansicht der Schule des Reinen Landes bewirkt die Rezitation der Formel «Namu Amida Butsu» (Nembutsu) die Erlösung und die Wiedergeburt im Reinen Land der Glückseligkeit durch die Gnade des Buddha Amida.
- 38 Eine der sechs «übernatürlichen» Kräfte eines Buddha

besteht in der Fähigkeit, die Gedanken anderer zu lesen (jap. *tashinzū*). Vgl. Anmerkung 54.

- 39 «Hyakujō: Fuchs» ist ein berühmtes Kōan (Nr. 2) aus einer der beiden wichtigsten Kōan-Sammlungen, dem *Mumonkan* (chin. *Wu-men-kuan*). Siehe Shibayama, S. 47f.
- 40 Der Priester spielt auf das «Drei-Arten»-Kōan an, das wir im *Hekigan-roku* als 88. Beispiel finden. Dort sagt Hsüan-sha Shih-pei (Gensha Shibi), ein chinesischer Meister der T'ang-Zeit, bei der Unterweisung der Mönche:

Die großen Meister aller Richtungen sagen: «Rette alle Lebewesen.» Wenn du nun einen Menschen der drei Arten von Krankheiten triffst, wie kannst du ihn retten? Der leidende Blinde kann Hammer und Holzbrett nicht sehen, noch die Bewegung des Fächers. Der leidende Taube kann im Samādhi die Worte nicht hören. Der leidende Stumme wiederum kann eine Erklärung, die man ihm gegeben hat, nicht erklären. Wie kannst du ihn retten? Wenn du diesen Mann nicht retten kannst, dann hat der Buddhismus keine spirituelle Kraft.

- 41 Die Disziplin- oder Vinaya-(jap. Ritsu-)Schule vertritt die Anschauung, die Einhaltung gewisser Regeln und Gebote (250 für Mönche, 500 für Nonnen) sei eine entscheidende Voraussetzung für den Weg zur Erleuchtung. Es handelt sich um eine der alten buddhistischen Schulen, die in der Nara-Zeit (646-794) von China nach Japan gelangten. Ihr Einfluß schwand beträchtlich mit den neuen Schulen, die während der Kamakura-Zeit (1192-1333) auftraten.
- 42 Der japanische Ausdruck lautet *zenchishiki*, wörtlich «guter Mensch»; eine Bezeichnung für jemanden, der einem anderen auf dem Weg zur Erleuchtung weiterhilft.

- 43 Wie viele große Zen-Meister war auch Bankei ein Maler und Schriftkünstler (wo immer seine Werke auftauchen, erzielen sie hohe Preise). Auch als-Bildhauer machte er sich einen Namen, und viele seiner Bildnisse buddhistischer Gestalten werden heute noch in den Tempeln und Klöstern aufbewahrt, denen er besonders nahe stand. Siehe Fujimoto, S. 614 f.
- 44 Mit dem Ausdruck «Drei Welten» (jap. *sanze*) sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gemeint. Das Erlangen der Buddhaschaft soll die Fähigkeit mit sich bringen, alle Zeit und allen Raum so zu sehen, als schaute man sich selbst in die Hand.
- 45 Bankei mußte vom Rymün-ji aus, seinem Hauptkloster, die Inlandsee überqueren, um nach Marugame, einer Festungsstadt an der Inlandsee-Küste der Insel Shikoku, zu gelangen. Das Hōshin-ji hatte Kyōgoku Takatoyo, der Herr der Festung Marugame, seiner Mutter erbaut, die eine ergebene Anhängerin Bankeis war. Sie war im Vorjahr gestorben und hatte als letzten Wunsch geäußert, Bankei möge im Hōshin-ji eine Schlungklausur abhalten. Seine Darlegungen erstrecken sich über den Zeitraum zwischen dem dreiundzwanzigsten Tag des achten Monats und dem zweiten Tag des neunten Monats. Am darauffolgenden Tag kehrte er ins Ryūmon-ji zurück, denn dort sollte am fünften Tag die große Winterklausur beginnen. Zeitlich gehen die Hōshin-ji-Darlegungen also den Ryūmon-ji-Darlegungen voraus, aber alle wichtigen Manuskript-Exemplare beginnen mit den Ryūmon-ji-Darlegungen.
- 46 Bankei spricht hier von den vier Grundelementen des Universums. In einem ihm zugeschriebenen Gedicht heißt es: «Dieser Geist ist ungeboren und unsterblich. Erde, Wasser, Feuer und Luft sind seine zeitliche Wohnstatt.» Vgl. *Goroku*, S. 181.
- 47 Das Sanskritwort *nirvāna* wird in der chinesischen

Transliteration zu *nie-pan* oder *p'an* und im Japanischen schließlich zu *ne-han*. Umgangssprachlich wird dieses Wort für «Tod» gebraucht, doch das ist eigentlich falsch, denn Nirvāna bedeutet ja gerade das Ende von allem Werden und Vergehen. Der Buddha «verschloß den Kerker von Leben und Tod und öffnete das Tor zum *nie-pan*». In China vergaß man gelegentlich, daß es sich hier um kein ursprünglich chinesisches Wort handelt, und erklärte es als eine Fügung aus *nie*, «nicht geboren werden», und *pan*, «nicht sterben». Bankei folgt hier dieser volkstümlichen Etymologie.

- 48 Das Jizō-ji, von Bankei an einer Stelle erbaut, wo früher ein Tempel aus der Kamakura-Zeit gestanden hatte, war ein Ort, wohin er sich gern zum Ausruhen zurückzog, wenn seine chronische Krankheit eine Erholungspause notwendig machte. Manchmal benutzte er das Jizō-ji auch für Schulklausuren. Yamashina liegt östlich von Kyōto jenseits des Awataguchi-Passes an der alten Tōkaidō-Straße.
- 49 Im Jahre 1692 beschrieb Engelbert Kaempfer die Hinrichtungsstätte in Edo: «Vor Sinagava fiel der Gerichtsplatz dem Vorbeireisenden gräulich in die Augen: Menschenköpfe und zerstückelte Leiber lagen unter dem Aas des toten Viehes durch einander; ein großer magerer Hund wühlte mit seinem hungrigen Rachen in einem faulen Menschenkörper herum, und noch viele andere Hunde und Krähen saßen in der Nähe, um sich an dieser jederzeit freyen Tafel zu sättigen.» (Band 2, S. 269.) Die Verurteilten wurden mit ausgestreckten Gliedmaßen an einem Kreuz oder an Holzbrettern festgebunden und mit Lanzen getötet. Wurden sie durch Köpfen hingerichtet, so stellte man die Häupter auf Speißen vor dem Gefängnis zur Schau.
- 50 Es war in buddhistischen Familien üblich, sich an Gedenktagen für verstorbene Familienmitglieder vegeta-

risch zu ernähren und die buddhistischen Tugenden zu üben. Ein Tag «allgemeiner Enthaltensamkeit» bezieht sich vermutlich auf den Todestag des Shōgun oder eines seiner Angehörigen, und es wurde von jedermann im ganzen Land erwartet, daß er diesen Tag beging wie einen Totengedenktag in der eigenen Familie.

- 51 Eine Formel beim Eintritt eines Menschen in das buddhistische Leben lautet: «Menschliche Gestalt ist schwer zu erlangen; nun habe ich sie. Den Buddha-Dharma zu Gehör zu bekommen, ist schwer; nun habe ich ihn gehört. Wenn ich in diesem Leben nicht Erlösung finde, wann werde ich diese Gelegenheit wieder bekommen? Die große Vielzahl der Wesen muß aus tiefster Seele Zuflucht nehmen zu den Drei Kostbarkeiten: Buddha, Dharma (Lehre oder Große Ordnung) und Sangha (Gemeinschaft).»
- 52 Diese Vorstellung stammt ursprünglich aus dem indischen Buddhismus. Aufgrund der niedrigen sozialen Stellung der Frau in Indien bildete sich der Gedanke, daß sie als Frau nicht Befreiung finden kann, sondern erst den Körper eines Mannes annehmen muß. Die spätere Mahāyāna-Lehre sprach zwar allen Wesen Buddha-Natur zu, und so konnten also auch Frauen die Buddhaschaft erlangen, aber der frühere Glaube starb doch nicht ganz aus. Man findet ihn sogar hier und da in den Schriften des buddhistischen Kanon, und von hier aus fand er möglicherweise den Weg nach Japan. Daß aber *kinderlose* Frauen von der Buddhaschaft ausgeschlossen seien, scheint eher eine von der konfuzianistischen Ahnenverehrung als von der orthodoxen buddhistischen Lehre geprägte Idee zu sein.
- 53 Shrimālā, die Tochter des Königs Prasenajit von Koshala, ist die Protagonistin des *Shrimālā-Sūtra*. Das Nāgā-Mädchen erscheint im *Lotos-Sūtra* (Devadatta-Kapitel) als die achtjährige Tochter des Drachenkönigs Sāgara.

Nachdem sie dem Buddha ein kostbares Juwel dargebracht hat, verwandelt sie sich in einen Mann und erlangt augenblicklich Buddhaschaft. Ling-chao (Reishō), die berühmte Tochter des Zen-Laien P'ang Yün (Hō Un, 740-808/11), erscheint neben ihrem Vater in einigen Episoden, die in der Zen-Literatur verzeichnet sind. Taima Chūjōhime ist die halb legendäre Tochter des Fujiwara Toyonari (8. Jahrhundert). Sie soll Nonne geworden sein und sich der Praxis des Nembutsu gewidmet haben; es heißt, mit der Unterstützung von Amida-Buddha habe sie eine Stickerei angefertigt (das sogenannte Taima-Mandala), auf der die Herrlichkeit des Reinen Landes der Glückseligkeit abgebildet ist.

- 54 Wörtlich lautet der Text: «Shākyamunis sechs Sinnesorgane [Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und das Verstandesvermögen] besitzen die sechs übernatürlichen Kräfte.» Diese sechs übermenschlichen Fähigkeiten verleihen dem Buddha Kräfte des Sehens, Hörens, Erkennens und so weiter, die Unerleuchteten unbegreiflich sind. Mit seiner Kraft des Sehens erfaßt er alles vom höchsten Himmel bis in die tiefste Hölle.
- 55 Das Kōrin-ji, das ihm 1678 von Kyōgoku Takatoyo auf Veranlassung von dessen Mutter (vgl. Anm. 45) erbaut wurde. Das Kōrin-ji war eines von Bankeis drei Hauptklöstern.
- 56 Solche Samurai, die ihr Schwert auf abgelegenen Wegen an unschuldigen Reisenden erprobten, wurden in Japan *tsujigiri* (Grasschneider) genannt. Einige Zeit zuvor hatte sich, einem Gerücht zufolge, selbst der Shōgun Iemitsu (1603-1651) heimlich solchen nächtlichen Ausschweifungen hingeeben. Vgl. Boxer, S. 364.
- 57 Ōzu war eine alte Festungsstadt in der Provinz Iyo (der heutigen Ehime-Präfektur) auf Shikoku. Das Nyohō-ji wurde dort im Jahre 1669 für Bankei erbaut.
- 58 1692, gerade zwei Jahre, nachdem Bankei diese Worte

gesprochen hatte, gab Engelbert Kaempfer folgende Beschreibung von diesen Händlern: «Das Gewimmel auf unserm Wege wird ferner nicht wenig durch die geringen Krämer und Bauernkinder vergrößert, die bis in die Nacht umherlaufen, und den Reisenden ihre armseligen Waaren aufbetteln, als: allerlei Gebakwerk, worin der Zucker kaum zu schmecken ist, Mehlkuchen, Soccani und allerhand in Wasser abgesottene Wurzeln, gedruckte Wegweiser und Reisebücher, Strohschuhe für Menschen und Pferde, Seile und Stricke, Zahnstöcher und andere nach Gelegenheit des Orts aus Stroh, Bisam, Bambus und Holz gemachte Kleinigkeiten.» (Band 2, S. 186f.)

- 59 In der Lotos- oder Nichiren-Schule rezitiert man den Titel (jap. *Daimoku*) des *Lotos-Sūtra* in der Formel: *Namu Myōhō Renge-kyō* – «Verehrung dem Sūtra des Lotos des guten Gesetzes». Dahinter steht der Glaube, daß man durch diese Rezitation alles, was das Sūtra an Verdienstvollem enthält, auf sich vereinigen wird.

Meister Bankeis Zen-Dialoge

- 1 Die Passage des *Herz-Sūtra*, die Bankei hier meint, lautet: «O Shariputra, alle Dinge sind leere Erscheinung; sie sind ungeboren, unsterblich.
- 2 Das scheint in Bankeis Zeit ein häufig gebrauchtes Kōan gewesen zu sein.
- 3 Tōgaku Jōzen, gest. 1726.
- 4 Im Ryūmonji, Bankeis Hauptkloster. Siehe Einführung, S. 27.
- 5 Ikkō war der gebräuchliche Name für die Jōdo-shin-schū, die «Wahre Schule des Reinen Landes». Diese Schule lehrt, daß man das «Namu Amida Butsu» ohne Absicht oder Ziel rezitieren soll, allein mit dem Gefühl der Dankbarkeit für Amidas «Gunst» oder «Geschenk» der Erlösung. Auch

eine einzige Anrufung, wenn sie von vollkommener Aufrichtigkeit getragen ist, würde den Gläubigen zur Wiedergeburt in Amidas Reinem Land führen.

- 6 Shinran (1173-1262), der Begründer der Jōdo-Shin-Schule, verbrachte über vier Jahre im Exil in der Provinz Echigo. Die sechs Schriftzeichen von Amidas Namen oder Myōgō (wörtlich: «wunderbarer Name») sind Namu A-mi-da Butsu. Kawagoe Myōgō bedeutet wörtlich: «Der wunderbare flußüberquerende Name des Amida.»
- 7 Gemeint sind Tokusan Senkan (chin. Te-shan Hsüan-chien, 781-867) und Rinzai Gigen (Lin-chi I-hsüan, gest. 867). «Tokusans Stab» und «Rinzais Schrei» sind stehende Redewendungen im Zen. Meister Gutei (Chūchih, etwa 9. Jahrhundert) ist für sein «Ein-Finger-Zen» bekannt. Über ihn heißt es im 3. Beispiel des *Mumonkan*: «Meister Gutei, wann immer ihm eine Frage gestellt wurde, hielt bloß einen Finger hoch.» Siehe auch Shibayama, S. 59.
- 8 Dies bezieht sich auf die bereits zitierte vierfache Grundaussage des Zen; siehe «Meister Bankeis Dharma-Worte», Anmerkung 31.
- 9 Über Kanrei Zogen ist sonst nichts bekannt. Die von ihm zitierte Passage erscheint in zwei Sūtras, die von der Jōdo-Shin-Schule als autoritativ anerkannt werden, nämlich dem *Amida-Sūtra* und dem *Meditations-Sūtra*. Ein *Koti* bezeichnet eine sehr große Zahl, die in verschiedenen Quellen mal als hundert Millionen, mal als tausend Millionen angegeben wird.
- 10 Allgemein gesagt, verweist der Ausdruck «geschickte Mittel» auf einen Meister, der seine Art zu lehren auf die Fähigkeit seiner Schüler abstimmt und sie nach Methoden unterweist, die nicht unbedingt ein direkter Ausdruck der höchsten Wahrheit sind.
- 11 Auf dem Kōya (in der heutigen Wakayama-Präfektur) und dem Hiei (nordöstlich von Kyōto) liegen die beiden

großen Bergklöster Japans. Mit dem Nonnenkloster ist das Tōkei-ji (im Volksmund «Scheidungstempel» genannt) gemeint, das in Kamakura in der Nähe des Engaku-ji liegt.

- 12 Engo Kokugon (Yüan-wu K'o-ch'in, 1063-1135) und Daie Sōkō (Ta-hui Tsung-kaō, 1089-1163) waren zwei große Meister der Lin-chi (Rinzai-)Schule zur Zeit der Sung-Dynastie. In dieser Zeit entwickelte sich das Kōan-System, und die beiden waren daran maßgeblich beteiligt. Engo ist der Herausgeber der berühmten Kōan-Sammlung *Hekigan-roku* (chin. *Pi-yen-lu*), und Daie, sein Schüler, trug Wesentliches zur Ausformung der Kōan-Praxis bei.
- 13 Diesen wohlbekannten Zen-Spruch finden wir zum erstenmal bei Meng-shan Te-i (jap. Mōsan Tokui, 1231-?), einem Meister der späten Sung-Zeit. Zu den Begriffen «großer Zweifel» oder »Zweifelsmasse» siehe Anmerkung 28, S. 187.
- 14 Diese Frage, die Enō (chin. Hui-neng, 638-713), der sechste Patriarch des Zen in China, an Nangaku Ejō (Nan-yüeh Huai-jang, 677-744) richtete, wurde später als Kōan gebraucht. Nagaku konnte zunächst nicht antworten, und er rang acht Jahre lang mit der Frage, bis er endlich die hier mitgeteilte Antwort geben konnte.
- 15 Das Sanyū-ji war das Kloster von Bokuō Sogyū (gest. 1695), der Dharma-Nachfolger von Bankeis Lehrer Umpon Zenjō war. Siehe Einführung. Bizen und Bitchū sind Provinzen, die in der heutigen Okayama-Präfektur liegen.
- 16 Nichiren (1222-1282) war der Begründer einer nach ihm benannten buddhistischen Schule. Vgl. Anmerkung 59, S. 194.
- 17 Das *Hekigan-roku*, das Engo Kokugon herausgab und in Teilen verfaßte, ist die älteste und eine der beiden wichtigsten Kōan-Sammlungen der Zen-Literatur. Bald nach

der ersten Druckauflage kam jedoch Engos Dharma-Nachfolger Daie Sōkō zu dem Schluß, daß es für die Zen-Schulung eher hinderlich sei, da seine überragenden literarischen Qualitäten vom eigentlichen Wesensgehalt ablenkten; er ließ alle erreichbaren Exemplare des Werkes und sogar die hölzernen Druckstöcke verbrennen. Erst über hundertfünfzig Jahre später wurde der Text aus erhaltengebliebenen (und leider nicht ganz vollständigen) Kopien erneut zusammengestellt und wieder aufgelegt. Die hier von Zentei zitierten Worte finden sich nicht im *Hekigan-roku* selbst, sondern in einem der Vorworte, das Sankyō Rōjin (chin. San-chiao Lao-jen) verfaßte, um die Gründe für Daies Handeln zu erläutern. Er schreibt, auch für die Neuauflage bestehe die Gefahr, daß der Leser «den Finger, der auf den Mond deutet, für den Mond selbst nimmt». Dann sagt er: «In einem Gedicht auf dem Bildnis eines Mannes der Vergangenheit [Prinz Chang] steht geschrieben: «Prinz Chang ist auf diesem Papier hier deutlich offenbar, doch magst du auch die Stimme erheben und ihm zurufen, was immer du willst – es wird keine Antwort kommen.» Wer sich diesem Buch zuwenden möchte, muß erst diese Worte durchdrungen haben.»

- 18 Kung-tzuo Schüler Yen Yüan seufzte und sprach: «Ich sehe empor, und es wird immer höher, ich bohre mich hinein, und es wird immer undurchdringlicher. Ich schaue es vor mir, und plötzlich ist es wieder hinter mir. Der Meister lockt freundlich Schritt für Schritt die Menschen... Wollte ich ablassen, ich könnte es nicht mehr. Wenn ich aber alle meine Kräfte erschöpft habe und glaube es schon erreicht, so steht es wieder klar und fern. Und wenn ich noch so sehr ihm folgen möchte, es ist kein Weg dahin!» Nach Richard Wilhelm (Übers. u. Hrsg.): *Kungfutse. Gespräche – Lun Yü*, IX, 10, Köln 1987, S. 100.

- 19 «Laß dich nicht täuschen» (jap. *makumōzō*) – dieser Zen-Ausdruck begegnet uns in zahlreichen Geschichten und Dialogen der Zen-Literatur: Welche Quelle der Mönch hier anspricht, ist nicht genau zu sagen. Der T'ang-Meister Mugō (chin. Wu-yeh) soll, so oft ihn ein Schüler etwas fragte, mit diesen Worten geantwortet haben. Ein Minister Namens Chu richtete einmal an Meister Ch'ang-sha die Frage: «Ein Regenwurm wird entzweitgeteilt. Beide Teile bewegen sich. Welcher enthält das Buddha-Wesen?» Ch'ang-sha erwiderte: «Laßt Euch nicht täuschen!» (*Dentō-roku*, 10).
- 20 Ōbaku Kiun (chin. Huang-po Hsi-yūn, gest. 850). Diese Schilderung findet sich in R. Sasaki: *The Record of Lin-chi*, S. 50.
- 21 Das *Dainichi-kyō* (Skr. *Mahāvairochana-Sūtra*) ist einer der Grundtexte der esoterischen Schulen Japans.
- 22 Kanzan Egen (auch Musō Daishi, 1277-1360) war der Gründer des Myōshin-ji in Kyōto. *Kokushi*, «Landesmeister», ist ein Ehrentitel, den nur der Kaiser einem Zen-Meister verleihen kann.
- 23 Dairyō Sokyō (1638-1688) war Bankeis Hauptschüler und wurde sein Dharma-Erbe und sein Nachfolger im Ryūmon-ji. Bankei scheint ihn sehr geliebt und alle Hoffnungen auf die Weiterführung der Linie in ihn gesetzt zu haben. Als Dairyō starb (fünf Jahre vor Bankeis Tod), war Bankei zutiefst enttäuscht. Er soll gesagt haben: «Ich habe beide Arme verloren.»
- 24 Diese Erzählung über Chōkei Eryō (Ch'ang-ch'ing Hui-leng, 854-932) findet sich im *Ch'an-yüan Meng-ch'iu* (jap. *Zen'en Mōgyū*), einer Kōan-Sammlung, die in der Zeit der Sung-Dynastie erstmals veröffentlicht wurde.
- 25 Siehe Anmerkung 21.
- 26 Tenkei Denson (1648-1735) war ein großer Sōtō-Meister, der in seiner eigenen Schule als Sonderling galt und die überlieferten Sōtō-Lehren offen kritisierte. Er traf sich

mit Bankei, als dieser einmal auf dem Weg vom Ryūmon-ji zum Kōrin-ji in einem Gasthof Rast machte, der unweit von Tenkeis Kloster, dem Seikyō-ji, lag. Vgl. *Tenkei Nempu*.

- 27 Eine achtungsvolle Anrede, die man gelegentlich einem Priester gegenüber gebraucht.
- 28 Damit soll gesagt werden, daß er noch schrecklicher war als ein gewöhnlicher Tiger.
- 29 Über Shingetsu ist sonst nichts bekannt.

Bibliographie der zitierten Werke

(Die im Buch als Zitatverweise verwendeten Kürzel
erscheinen hier in Großbuchstaben)

I. Aufzeichnungen von Bankeis Leben und Lehre (Die Angabe der Titel orientiert sich an AKAO; siehe C, 3.)

A. Darlegungen und Dialoge

1. *Bankei zenji SEPPŌ* («Die Darlegungen des Zen-Meisters Bankei»). Eine Sammlung von Unterweisungen, Darlegungen und Dialogen aus der großen Klausur von 1690. Hier-von existiert eine Reihe verschiedener Manuskripte.
2. *Butchi kōsai zenji HŌGO* («Die Dharma-Worte des Zen-Meisters Butchi Kōsai»). Ein Manuskript, das Dialoge ent-hält, die Bankeis Aufwärter Itsuzan Sonin sammelte.
3. *Genshiken GANMOKU*. Manuskriptaufzeichnung von Bankeis Darlegungen; stimmt im wesentlichen mit SEPPŌ überein, enthält jedoch darüber hinaus manches, was man dort nicht findet.
4. *ZEIGO* («Unnötige Worte»). Zen Dialoge, die fünfzig Jahre nach Bankeis Tod von einem Schüler namens Sandō Chijō zusammengestellt wurden.

B. Biographische Sammlungen

1. *Bankei daioshō kinen RYAKUROKU* («Kurze chronolo-gische Aufzeichnung über den Priester Bankei»). Manu-skript eines nicht namentlich genannten Schülers, das Anek-doten und Aussprüche enthält.

2. *Bankei oshō GYŌGŌ-KI* («Aufzeichnung vom Leben des Priesters Bankei»), im Jahr nach Bankeis Tod von einem Schüler namens Mōsan Soin zusammengestellt.

3. *Butchi kōsai zenji gyōgō-RYAKKI* («Kurze Aufzeichnung vom Leben des Zen-Meisters Butchi Kōsai»), von Itsuzan Sonin kompiliert. Im selben Manuskript enthalten wie *HŌGO*.

4. *Daihō shōgen kokushi gyōgō-KYOKKI* («Vollständige Aufzeichnung vom Leben des Landesmeisters Daihō Shōgen»).

5. *Shōgen kokushi ITSUJĪŌ* («Anekdoten vom Landesmeister Shōgen»). Manuskript, kompiliert von Daitei Zenkei, einem Schüler von Itsuzan Sonin.

C. Moderne Ausgaben

1. *Bankei zenji GOROKU* («Aufzeichnung der Worte des Zen-Meisters Bankei»), hrsg. v. Suzuki Daisetz, Tōkyō (Iwanami bunko 2782-84), Erstauflage 1941, nach wie vor lieferbar.

2. *Bankei zenji HŌGO SHŪ* («Sammlung der Dharma-Worte des Zen-Meisters Bankei»), hrsg. v. Fujimoto Tsuchishige, Tōkyō (Shunjūsha) 1971.

3. *Bankei zenji zenshū* («Die vollständigen Aufzeichnungen über Zen-Meister Bankei»), hrsg. v. AKAO Ryūji, Tōkyō (Daizō shuppan) 1976. Enthält alle unter A und B aufgeführten Werke.

Dies sind die drei wichtigsten Ausgaben der Aufzeichnungen. Suzukis Sammlung von 1941, viele Jahre lang die Standardausgabe, enthält den Gesamttext der Darlegungen, Itsuzans *Hōgo*, das *Zeigo* und drei der biographischen Sammlungen. Den Standard setzen heute jedoch die Ausgaben von Fujimoto und Akao. Fujimoto bietet den sehr gut edierten

Text der Darlegungen, des *Hōgo* und dreier biographischer Sammlungen. Akao's Ausgabe ist der erste Versuch, alles Material in einem Band zu vereinigen; sie ist heute die wichtigste Ausgabe der Zeugnisse von Leben und Werk Meister Bankeis und wird es vermutlich bleiben.

Von den Darlegungen abgesehen, finden wir bei den Texten nur wenige unbedeutende Variationen, da sie in der Regel aus der Hand eines einzigen Herausgebers stammen. Von den Darlegungen gibt es dagegen mehrere Transkriptionsmanuskripte, die vermutlich alle während der beiden 90-Tage-Klausuren in den Jahren 1690/91 entstanden. Da sie aus verschiedenen Händen stammen, ist naturgemäß mit Unterschieden im Wortlaut zu rechnen. Die Rekonstruktion einer definitiven Textfassung ist hier fast unmöglich. Fujimoto hat für seine gut lesbare Fassung alle bekannten Manuskriptquellen herangezogen (darunter auch einige, die Suzuki nicht zugänglich waren), läßt jedoch manches aus, was von allgemeinem Interesse ist. Akao versucht, alle Quellen gänzlich auszuschöpfen und zu einem vollständigen, fortlaufenden Text zu verarbeiten, aber seine Ausgabe enthält zu viele Wiederholungen, als daß man sie in dieser Form übersetzen könnte. Für meine Übersetzung habe ich auf beide Ausgaben zurückgegriffen.

II. Moderne Werke über Bankei in japanischer Sprache

1. *Bankei daioshō* («Der große Priester Bankei»), NAGAI Sekihō, Tōkyō (Seikyōsha) 1926. Eine Auswahl aus den Aufzeichnungen über Bankei.

2. *Bankei kokushi no kenkyū* («Landesmeister Bankei – eine Studie»), FUJIMOTO Tsuchishige, Tōkyō (Shunjūsha) 1971. Detaillierte Betrachtung der Lebenszeugnisse, chronologisch geordnet.

3. *Bankei no FUSHŌ ZEN* («Bankeis Zen des Ungebore-

nen»), Suzuki Daisetz, Tōkyō (Kōbundō) 1940; Band 1 von Suzukis gesammelten Werken. Neben Nr. 7 nach wie vor das Beste über Bankeis Zen.

4. *Dōgen, Bankei, Hakuin no ryōbyō tetsugaku* («Die Philosophie der Krankheitsbehandlung von Dōgen, Bankei und Hakuin»), AOKI Shigeru, Tōkyō (Dōshinbō) 1943.

5. *Bankei Zen no kenkyū* («Studien zu Bankeis Zen»), hrsg. v. Suzuki Daisetz und Furuta Shōkin, Tōkyō (Sankibō) 1942. Enthält Essays von Daisetz Suzuki und sechs anderen bekannten Gelehrten und Zen-Priestern.

6. *Zen bunka* («Zen-Kultur»), Zeitschrift, Nr. 10-11, April 1958 (Sondernummer über Bankei).

7. *Zenshisō-shi KENKYŪ: Bankei zen* («Studien zur Geschichte des Zen-Denkens: Bankei-Zen»), Suzuki Daisetz, Tōkyō (Iwanami), erste Auflage 1943; jetzt in Band 1 von Suzukis gesammelten Werken.

III. Andere Werke

1. *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Arthur Waley, London (Allen & Unwin) 1938.

2. *Daigu Ihō* («Die Schriftkunst des Priesters Daigu»), Zen bunka kankyūsho, Kyōto 1970.

3. *Geschichte und Beschreibung von Japan*, Engelbert Kaempfer, Lemgo (Meyer) 1777-79. Neuausgabe: Stuttgart (Brockhaus) 1964; Berlin (Springer) 1980. In der vorliegenden Übersetzung wurde nach der Ausgabe von 1964 zitiert.

4. *GUDŌ* (Über den Zen-Meister Gudō), Itō Kokan, Tōkyō (Shunjūsha) 1969.

5. *Hekigan-roku* (chin. *Pi-yen-lu*, «Niederschrift von der blaugrünen Felswand») von Engo Kokugon (chin. Yüan-wu K'o-ch'in).

6. *History of Japan 1615-1867*, George Sansom, Stanford, Calif. (Stanford University Press) 1963.

7. *Keitoku DENTŌ-ROKU* (chin. *Ching-te ch'uan-teng-lu*, «Aufzeichnung über die Weitergabe der Leuchte, verfaßt in der Ching-te-Zeit»), kompiliert von Dōgen (Tao-yüan).

8. *Kungfutse: Gespräche. Lun Yü*, übers. u. hrsg. v. Richard Wilhelm, Köln 1987.

9. *Living by Zen*, D. T. Suzuki, Tōkyō (Sanseido) 1949. Dt. Ausg.: *Leben aus Zen*, Bern, München, Wien, (O. W. Barth) 1987.

10. *Mumonkan* (chin. *Wu-men-kuan*, «Die torlose Schranke»), kompiliert von Mumon Ekai (Wu-men Hui-k'ai).

11. *Myōshin-ji* (Das Kloster Myōshin-ji), Ogisu Jundō, Kyōto (Tōyōbunka-sha) 1977.

12. *The Record of Lin-chi*, übers. v. Ruth Sasaki, Kyōto (Institute for Zen Studies) 1975.

13. *Teikan zen-ni* («Die Zen-Nonne Teikan»), Fujimoto Tsuchishige, Tōkyō (Shunjūsha) 1977.

14. *Tenkei nempu* («Chronologische Biographie von Tenkei»), Jikishi Gentan, Kyōto 1767.

15. *Zu den Quellen des Zen*, Zenkei Shibayama, Bern, München, Wien (O. W. Barth) 1976.



zuwerfen und zu beantworten, ist besonders geeignet, das Wesen des Zen auch für westliche Leser begreifbar zu machen. Norman Waddell, ein in Japan lebender buddhistischer Gelehrter, macht dem Westen in dieser hervorragend kommentierten Auswahl aus Meister Bankeis Werk dieses Juwel der Zen-Literatur zum ersten Mal zugänglich.

«Bankeis 'Zen des Ungeborenen' stellt den ersten wirklichen Neubeginn innerhalb der Zen-Tradition seit Bodhidharma, dem ersten chinesischen Patriarchen des Zen, dar. Bankei darf gewiß als einer der größten Meister betrachtet werden, die Japan je hervorbrachte.»

D. T. Suzuki

Dieses Werk macht den Westen zum ersten Mal mit Leben und Werk des großen japanischen Zen-Meisters Bankei Eitaku (1622–1693) bekannt.

Bankeis einfache und direkte Weise, die grundlegenden existentiellen Fragen des Menschen aufzuwerfen und zu beantworten, ist besonders geeignet, das Wesen des Zen auch für westliche Leser begreifbar zu machen.

Ein Quellenwerk des Zen, das den Zen-Anfänger wie den Zen-Kenner gleichermaßen zu faszinieren vermag.