

**DER 'GEMEINSAME WEG VON SCHWERT UND PINSEL':  
PHILOSOPHIE UND ETHIK JAPANISCHER KRIEGSKUNST DER  
TOKUGAWA-ZEIT (1603-1868)**

Dissertation  
zur Erlangung des akademischen Grades  
Doktor der Philosophie  
an der Fakultät für Kulturwissenschaften  
der Eberhard Karls-Universität Tübingen

vorgelegt von

JULIAN BRAUN  
aus Düsseldorf

TÜBINGEN 2006

Die vorliegende Veröffentlichung wurde als Dissertation von der Fakultät für Kulturwissenschaften der  
Universität Tübingen angenommen.

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät  
für Kulturwissenschaften der  
Eberhard Karls Universität Tübingen

Gutachter: PD Dr. habil. Hannelore Eisenhofer-Halim / Prof. Dr. Elmar Treptow

Tag der mündlichen Prüfung: 03. August 2006

Dekan: Prof. Dr. Thomas Schäfer

Verlag: TOBIAS-lib

# ‘DER GEMEINSAME WEG VON SCHWERT UND PINSEL’: PHILOSOPHIE UND ETHIK JAPANISCHER KRIEGSKUNST DER TOKUGAWA-ZEIT (1603-1868)

<b>VORWORT</b>	S.9
<b>EINLEITUNG</b>	
Erläuterungen zum Thema der Arbeit: Begründungen und Zielsetzungen	S.11
Methodik und Vorgehensweise	S.12
Zu den zitierten und übersetzten Texten	S.15
Zum gegenwärtigen Forschungsstand	S.18
<b>KAPITEL 1 - RELIGION UND KRIEG</b>	
1.1. EINFÜHRUNG	S.28
Religiosität als grundlegende Bewusstseinsverfassung - Ungesicherheit, Rätselhaftigkeit und Wunderbarkeit der eigenen Existenz - Religion als formale Religiosität - Unterscheidung von Krieger und Soldat	
1.2. UNIVERSALITÄT VON RELIGION UND KRIEG	S.31
Religion und Religiosität als Charakteristika menschlichen Lebens - Religion und Ordnung - Kultus als Vollzug von Ordnung - Untrennbarkeit des Krieges von der (bisherigen) menschlichen Geschichte - Frage nach Ursprung und Notwendigkeit von Krieg - Waffenentwicklung und Gebrauch - Herausbildung von Spezialisten in beiden Bereichen (Priester und Krieger)	
1.3. ÄUßERE UND INNERE ZUSAMMENHÄNGE VON RELIGION UND KRIEG	S.37
Äußere Gemeinsamkeiten (Organisationen und Institutionen: ‘Körperschaften’, Ranghierarchien, Kultus und Ritus) - Sprache und Literatur (Gemeinsames Auftreten von Religion und Krieg in den heiligen und klassischen Schriften, Der weltliche Kampf: Zauberformeln und Wortmagie, Der geistliche Kampf) - Das Mysterium des Todes (Todesnähe und todnahe Erlebnisse bei Religiösen, Kriegerern und Heilkundigen, Umgang mit der Problematik des Todes, Gewahrsein der eigenen Sterblichkeit / <i>memento mori</i> und die ‘Kunst des Sterbens’ / <i>ars morendi</i> , Bedeutung der Selbstaufgabe, Vervollkommnung der Lebensmöglichkeiten / <i>ars vivendi</i> )	
<b>KAPITEL 2 - DER ‘GEMEINSAME WEG VON SCHWERT UND PINSEL’</b>	
2.1. HINTERGRÜNDE	S.46
2.1.1. Buddhismus	S.46
Der ‘Achtfache Pfad’	
2.1.2. Taoismus	S.49
Vielfalt der unter dem Begriff ‘Taoismus’ aufgefassten Inhalte - Yin und Yang ( <i>inyô</i> ) - Die Fünf Wandlungsphasen ( <i>go-gyô</i> ) - Taoismus in Japan	
2.1.3. Konfuzianismus	S.53
Einführung - Der Neokonfuzianismus - Konfuzianismus in Japan - Die klassischen Schriften und das ‘Buch der Wandlungen ( <i>I-Ging</i> )	
2.1.4. Shintôismus	S.57
2.1.4. Dô – Das Konzept des Weges	S.58
Zeichenetymologie - Dô im Buddhismus - Dao im Taoismus - Vollständigkeit des kriegerischen Wegs	
2.1.5. Politische und militärische Hintergründe	S.62
Der Weg zur Tokugawa-Zeit - Samurai-Gesetze und Hausgesetze	
2.1.7. Heihô – Die Lebensordnung des Kriegers	S.64
Etymologie und Bedeutungen des Zeichen <i>hei</i> - Etymologie und Bedeutungen des Zeichen <i>hō</i>	

- 2.2. DIE TRADITION DER LEHRE S.67  
 2.2.1. Stätten kriegerischer Ausbildung S.67  
 'Übungsstätten des Wegs' (*dôjô*) - Daimyatsschulen (*hankô*)  
 2.2.2. Die Traditionen militärischer Wissenschaft S.70  
 2.2.3. Die Überlieferung der Lehre S.71  
 Legendäre Gründer und mythische Ahnherren - Die Praxis kriegerischer Ausbildung - Exoterisches und Esoterisches - Die 'Übertragung von Herz zu Herz'

### KAPITEL 3 - KRIEGERISCHE TÜCHTIGKEIT

- 3.1. DIE ZWEI SEITEN DER WIRKLICHKEIT S.79  
 Sichtbare und unsichtbare Komponenten des Seins - Die Frage nach dem Grund der Welt - Die Zeichen *ji* und *ri*  
 3.1.1. *Ji* und *Ri* im Huayen-Buddhismus S.80  
 Geschichte und Entwicklung des Huayen-Buddhismus - Die vier Dharmadhatu /*shihokkai*: 1.Die 'Welt der Realitäten' / *ji-hôkkai* 2.Die 'Welt der geistigen Wirklichkeiten' / *ri-hôkkai* 3.Die 'Welt der ungehinderten Durchdringung von Erscheinung und Prinzip' / *riji-muge-hokkai* 4.Die 'Welt der ungehinderten Durchdringung alles Seienden' / *jiji-muge-hôkkai* - Huayen und Zen-Buddhismus - Die 'Fünf Stufen' (*go-i*)  
 3.1.2. *Ji* und *Ri* in den Kampfkünsten S.89  
 Technik und Prinzip: körperliches / sichtbares und nicht-körperliches / nicht-sichtbares - Unterscheidung zwischen 'Technik als Aktion' und 'Technik als Form' - Bedeutung von 'Technik als Form': Bindeglied zwischen *ji* (Gestaltetem) und *ri* (Gestaltlosem) - Zwei Aspekte von *ri* (außerhalb von einem selbst und in einem selbst) - Doppelter Zweck des körperlichen Trainings (*bu* und *dô*) - Mühelosigkeit und Effektivität als Kennzeichen einer von *ri* getragenen Aktion (*ji*) - Anpassbarkeit an alle wechselnden Umstände (*rinki-dôhen*) - Zusammenfassung  
 3.1.3. Wesen und Funktion (*Tai-Yô*) S.97  
 Das Zeichen *tai* und das Zeichen *yô* - Unterscheidung von 'Ursache und Wirkung' sowie 'Wesen und Funktion' - 'Weisheit' und 'Methode' als *tai-yô* - Die universelle Bedeutung von *tai* (*sunyata* und *dharmakaya*) - *Tai* und *yô* in der Kampfkunst: Potential und Wirkung - Der 'fundamentale Körper' bzw. die 'grundlegende Funktion' (*hontai*) - Verbundenheit von *tai* und *yô* wie Yin und Yang und 'Innen-Außen' (*omote-ura*) - *Tai-yô* als allgemeines Konzept jeder Kunstfertigkeit, wie z.B. im Nô  
 3.2. FORM UND GESTALT (*KATACHI*) S.102  
 Form und Wandel als grundsätzliche Merkmale der phänomenalen Welt - Form und 'Nicht-Form' sind untrennbar miteinander verbunden - Wasser als Ideal der Anpassungsfähigkeit - Die 'formlose Form' in den Kampfkünsten - Die 'Fülle und die Leere' (*kyo-jitsu*) - Unterschied zum Konzept der formalen Übung (*kata*) - Form und Energie (*ki*)  
 3.3. STELLUNG UND HALTUNG (*KAMAE*) S.107  
 Unterschied und Gemeinsamkeit zur 'Form' - Zeichenetymologie - Parallelen zu Gebetsgesten, Meditationshaltungen u.a. - *Kamae* als Übungsmittel - *Kamae* im Kampf  
 3.4. RHYTHMUS, TIMING, LÜCKE S.110  
 Rhythmus (*ritsudô*) als zeitliches Muster - Rhythmus und Kampfgeschehen - Rhythmus wichtiger als Schnelligkeit - Konzept von 'Ton' (*chôshi*) und 'Takt' (*hyôshi*) - Konzept der Lücke (*suki*) - Lücke und *ki-ai* - Das Zeichen *kan* und Spione (*kanja*)  
 3.5. MENSCHENKENNTNIS DURCH SELBSTKENNTNIS (*NINSÔ*) S.115  
 Bedeutung und Umfang der 'Selbstkenntnis' - Durch Spione erworbene Kenntnis der Anderen - Selbst erlangte Kenntnis der Anderen - Unmittelbar und später zur Anwendung gebrachtes Wissen - Physiognomische Kenntnisse und dazugehöriges - Gefahr der Selbsttäuschung  
 3.6. KRIEGSLISTEN (*HAKARIGOTO*) S.120  
 Die List im Allgemeinen und die Kriegslist im Besonderen - Klassische Chinesische Militärstrategie - Die 7 klassischen Schriften - Die 36 Strategeme - Die 'Schule der Politiker' - Umsetzungen und Anwendungen: Eingebunden in die Kriegführung (Guerilla, Partisanen u.ä.), Übertragung auf den Zweikampf (Tai Chi, Jujutsu, Judô) - 'Geschickte Mittel' (*upaya* und *hôben*: *Upaya* in der frühen indischen Staatskunst / Arthashastra, *Upaya* im Buddhismus, *Upaya* in der Kampfkunst)

## KAPITEL 4 - BILDUNG DER PERSÖNLICHKEIT

- 4.1. ÜBEL UND LASTER S.129
- 4.1.1. Einführung S.129  
Drei Ebenen wertorientierten Handelns
- 4.1.2. Die Natur des Menschen S.131  
Unterschiedlichkeit oder Gleichheit der menschlichen Natur - Neutrale Haltung des Konfuzius - Positive Haltung des Menzius (*seizensetsu*) - Negative Haltung des Hsün-tzu (*akuzensetsu*) - Fähigkeit zum Guten: Bildung und Erziehung - Neokonfuzianischer Ausgleich beider Positionen (*kishitsu no sei*)
- 4.1.3. Gefühle und Leidenschaften S.134  
Emotionen und Gefühle als wesentlicher Bestandteil menschlichen Lebens - Ablehnung und Zuneigung als grundlegende Tendenzen - Gutes und böses oder heilsames und unheilsames Handeln - Folgen und Wertigkeit des Handelns: Karma und Sünde - Der rechte Umgang mit Emotionen: Gleichmut und Maß - Bewegung und Ruhe als die zwei Grundweisen - *Vita activa* und *vita contemplativa*; Weltlichkeit und Weltabkehr
- 4.1.4. *Klesha* und *Bonnô* S.138  
Begriffsklärung - Die zehn grundlegenden 'Befleckungen' des Buddhismus (Gier, Hass, Unwissenheit, Dünkel, Ansichten, Zweifel, Trägheit, Aufgeregtheit, Schamlosigkeit, Gewissenlosigkeit) - Mittel um den Befleckungen beizukommen - Befleckungen als Mittel
- 4.1.5. Zügelung der Sinne S.145  
Sinneszügelung im Buddhismus (*indriyasamvara-sila*) - Sinneszügelung im Taoismus - Sinneszügelung im Yoga (*pratyahara*) - Die 'Dunkle Nacht der Sinne' im Christentum - Die Bedeutung der Sinne im Rahmen der kriegerischen Ausbildung
- 4.2. SITTLICHKEIT UND TUGENDSTREBEN S.149
- 4.2.1. Einführung S.149  
Laster und Tugend als komplementäre Bereiche - Bedeutung und Tragweite der Tugend - Standes- oder Gruppenethik und Individualethik
- 4.2.2. Menschlichkeit S.150  
Etymologie des Schriftzeichens - Bedeutungsspektrum - 'Kindesliebe' als Wurzel der Menschlichkeit - Verwandte Konzepte
- 4.2.3. Rechtschaffenheit S.152  
Etymologie des Schriftzeichens und frühe Bedeutung - Ergänzung und Ausgleich zur Menschlichkeit - Herkunft der Rechtschaffenheit (vom Himmel stammend oder erworben) - Rechtschaffenheit als Leitbild - Gefahr der Verwechslung der Rechtschaffenheit mit egoistischen Bestrebungen
- 4.2.4. Sittlichkeit S.155  
Früher sakraler Bezug zum Kultus - Bedeutungsebenen (Kosmos, Ahnen, Mitmenschen) - Umgangsformen und die Gefahr der Veräußerung - Primat der 'inneren Haltung'
- 4.2.5. Wissen und Weisheit S.158  
Schul- bzw. kulturübergreifendes Konzept - Wissen und Sehen - Wissen und Lernen - Quellen des Wissenserwerbs - Positive und negative Aspekte von Wissen - Grenze des Wissens
- 4.2.6. Treue und Loyalität S.160  
Zeichenerklärung - Treue - Loyalität - Gehorsam und Gehorsamkeit
- 4.2.7. Tapferkeit S.163  
Umfang der Tapferkeit - (R)echte und falsche Tapferkeit
- 4.2.8. Rechte Rede, rechtes Schweigen S.164  
Wort, Sprache und Schrift - Informationsvermittlung - Sprache als Mittel der Belehrung und der Wissensweitergabe - Sprachmissbrauch - Schweigen des Mundes und des Geistes
- 4.2.9. Maß und Mitte S.167  
Kulturübergreifender Wert - Gefahren der Nicht-Mäßigung - Ausgleich von Extremen als Naturgesetzlichkeit - Demut und Bescheidenheit
- 4.2.10. Aufrichtigkeit S.168  
Fünf Haupttugenden - Zeichenkomponenten - Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit - Glaube und Vertrauen
- 4.2.11. Reinheit des Herzens S.169  
Ziel und Vollendung des Tugendstrebens - Äußere und innere Reinheit - Bedeutung innerhalb des *bunbu-ryôdô* - Religiös-spirituelle Bedeutung

- 4.2.12. Die Kraft der Tugend S.171  
 Besondere Fertigkeiten als Folge der Tugendhaftigkeit - Tugend als Basis einer zufriedenen Lebensführung - Tugend als Auslöser für materielle und spirituelle Belohnungen - Schutz und Sicherheit als Folge der Tugendhaftigkeit - Tugendkräfte als Begeleiterscheinung, nicht als Endzweck

## KAPITEL 5 - GEIST UND BEWUSSTSEIN

- 5.1. SHIN (KOKORO) S.174
- 5.1.1. Das Herz als Zentrum des Menschen S.174  
 Verwendungsumfang und Übersetzungsmöglichkeiten von *kokoro* - Das Herz als autonomes Zentrum bei Hsün Tzu - Das Herz in den Upanishaden - Das 'verlorengegangene Herz' bei Menzius - *Kokoro* zur Übertragung buddhistischer Begriffe
- 5.1.2. Citta S.178  
*Citta* in der Samkhya-Philosophie - *Citta* im frühen Buddhismus - Yogacara und Madhyamika
- 5.1.3. Manas und Vijnana S.181  
 Die 'zwölfgliedrige Kette bedingten Entstehens' - Die 'Lehre des Nicht-Selbst' - Die 'Drei Daseinsmerkmale' - Die 'Fünf Gruppen' und das Primat des Bewusstseins - Das 'Speicherbewusstsein' (*alayavijnana*)
- 5.1.4. Komposita mit *shin* S.194  
*Meishin* (das 'irrende Herz') und *myōjin* (das 'willkürliche Herz') - *Shishin* (das 'selbstverhaftete Herz') - *Jōshin* (das 'feste Herz') und *sanshin* (das 'zerstreute Herz') - *Honshin* (das 'grundlegende Herz') - *Anshin* (das 'ruhige Herz') - *Dōshin* (das 'Weg-Herz') und *jinshin* (das 'menschliche Herz')
- 5.1.5. Kokoro in den Kampfkünsten S.198  
*Isshin*, *zanshin* und *mushin* - Äußeres (*omote*) und Inneres (*ura*) - Schulung des Herzens
- 5.1.6. Zusammenfassung S.200
- 5.2. ISSHIN S.201
- 5.2.1. Isshin als Konzentration und Einheit S.201  
 Auch Ungeübten bzw. Nicht-Kämpfern zugänglich - Totaler körperlicher Ausdruck und Einsatz - Unmittelbarkeit der Aktion - Verwandtes Konzept: *kesshin*
- 5.2.2. Isshin als grundlegende Übung und Geisteshaltung S.204
- 5.2.3. Isshin im Buddhismus S.205  
*Isshin* als *alayavijnana* - *Isshin* und *shinnyō* - *Isshin* und der *tathagathagarba* - *Isshin* und Amida-Buddhismus
- 5.2.4. Verwandte Konzepte S.209.  
 'Ernsthaftigkeit' (*kei*) im Konfuzianismus und Buddhismus - Die 'Drei Geheimnisse' (*sanmitsu*) von Körper, Rede und Geist - Die 'Neun Zeichen' (*kuji-in*) und die 'Eine Schrift' (*ikkan-shō*) - Formale und formlose Praxis - Die *kasina*-Praxis der Konzentration
- 5.2.5. Zusammenfassung S.216
- 5.3. MUSHIN S.218
- 5.3.1. Die Sammlung in Indien S.218  
 Die Meditation in den Upanishaden - Verweis auf europäische Mystik - Der Yoga-Weg: Zielsetzung und Aufbau - Die buddhistische Geistesentfaltung (*samatha-vipassana*): die Vertiefungsstufen / die drei Bereiche / die fünf Hemmungen und die ihnen entgegengesetzten Faktoren
- 5.3.2. Die Bedeutung von 'Mu' S.228  
 Zeichenetymologie - Das Koan *mu*
- 5.3.3. Zen-Buddhismus, Mushin und Samurai S.229  
 Die vier Grundsätze des Zen (1. Besondere Überlieferung außerhalb der orthodoxen Lehre 2. Unabhängigkeit von den Schriften 3. Direktes Verweisen auf den Geist des Menschen 4. Buddha-Werdung durch Einsicht in die Selbst-Natur) - Leere (*sunyata*) und Weisheit (*prajna*) - *Mushin* und *munen* - *Mushin* und Samurai-Geist - Geschichte des Zen - Zen und Samurai
- 5.3.4. Mushin in den Kampfkünsten S.244  
*Mushin* zur Veranschaulichung eines ruhigen und klaren Geistes (*Mushin* als Grundlage für *isshin* und *Mushin* als 'Spiegel des Herzens') - *Mushin* als freier und beweglicher Geist - *Mushin* und 'Ruhe in der Bewegung, Bewegung in der Ruhe'

5.3.5.	Handeln aus Mushin: <i>Wu-Wei</i> ‘Nichthandeln’, ‘nicht Handeln’, ‘Handeln durch Nichthandeln’ - Raum schaffen für das <i>dao</i> - Taoistische Konzepte - Der Weg zum <i>wu-wie</i> - ‘Nichthandeln’ als konfuzianische (Herrscher)Tugend - <i>Wu-wei</i> und <i>mushin</i> - <i>Wu-wei</i> und <i>suki</i> - <i>Wu-wei</i> und <i>ki-ai</i>	S.248
5.3.6.	Exkurs zum ‘Problem des Tötens’ Der Ursprung des Lebens im Tod - Das Töten von Tieren in traditionellen Jägerkulturen - Absichtsloses Handeln – Handeln ohne karmische Folgen - Der illusionäre Charakter von Leben und Tod	S.253
5.3.7.	Suigetsu: Der Mond im Wasser <i>Suigetsu</i> als Bild des erleuchteten Geistes - <i>Suigetsu</i> mit Bezug auf kämpferisches Handeln (Unmittelbarkeit des Handelns und das ‘Wirken von Funken und Stein’)	S.260
5.3.8.	Zusammenfassung	S.263
5.4.	ZANSHIN <i>Zanshin</i> als Mittelglied zwischen <i>mushin</i> und <i>ishin</i> - Wachsamkeit des Kämpfers - Achtsamkeit als grundlegende Geisteshaltung	S.264
5.5.	WUNDERBARE KRÄFTE ( <i>JINZŪ</i> )	S.266
5.5.1.	Die magischen Kräfte des Yoga Die magischen Kräfte im Yoga-Sutra - Kundalini-Yoga	S.267
5.5.2.	Magische Kräfte im Buddhismus Die magischen Kräfte im frühen Buddhismus - Das Wunderwirken der Bodhisattvas	S.268
5.5.3.	Wunderbares Wirken im Taoismus Die <i>hsien</i> oder ‘Unsterblichen’ - Die <i>fang-shih</i> oder Magier - Praktiken und Methoden	S.269
5.5.4.	Übernatürliche Fähigkeiten in den Kampfkünsten Wunderkräfte und ‘der Sieg im Kampf’ - Außergewöhnliche Fähigkeiten als Folge langen und intensiven Trainings - Das äußere Wirken: Vorherwissen und unmittelbares Wirken - Die innere Haltung: Siegen durch Nicht-Kämpfen	S.270
5.6.	DIE VITALE KRAFT (KI)	S.276
5.6.1.	Die Vorstellung einer universalen Kraft Zeichnetymologie und Bedeutungsumfang - Psycho-physische Vitalkraft - Makrokosmische Wirkkraft	
5.6.2.	Die traditionelle chinesische Medizin Geschichtliche Hintergründe - Grundlagen der TCM (Verfahren und Methoden, Organe bzw. Funktionskreise, Meridiane und Punkte, Qi-Arten und Prana) - Pflege des Lebens ( <i>yangsheng</i> , <i>yangqi</i> , <i>qigong</i> )	S.279
5.6.3.	Die Bedeutung der inneren Energie in den Kampfkünsten Die innere Energie als Konzept unmittelbarer Wirksamkeit - Die Kunst des Zentrums ( <i>haragei</i> ) - ‘Wunde Punkte’ ( <i>atemi</i> ) - Übereinstimmung mit der Kraft ( <i>ki-ai</i> )	S.287
5.6.4.	Zusammenfassung	S.293
	AUSBLICK I: DIE MEIJI-ZEIT – BUSHIDŌ UND BUDŌ	S.294
	AUSBLICK II: KAMPFKUNST, KAMPFSPORT UND SELBSTVERTEIDIGUNG	S.299
	<b>RESUMEE</b>	S.301
	<b>ANHANG</b>	
	QUELLENTXT 1 – BANSENSHUKAI: SHOSHIN	S.304
	QUELLENTXT 2 – HEIHO OKUGI KOROKU: ONMYO-HEIGEN	S.329
	QUELLENTXT 3 – ITTOSAI KENPOSHO	S.356

GLOSSAR UND REFERENZSTELLEN ZU DEN ÜBERSETZUNGSTEXTEN	S.369
TEXTBEIGABEN	
Die 36 Strategeme der klassischen Chinesischen Kriegskunst	S.375
Die 20 Leitsätze des Shôtôkan-Karate	S.377
Das 'Credo des Samurai'	S.378
Klassiker des T'ai Chi Ch'uan von Meister Wang Tsung-Yüeh	S.380
BIBLIOGRAPHIE	
S.382	
SKIZZEN / DIAGRAMME	
S.392	
Entwicklung von <i>bunbu-ryôdô</i>	
Konzepte von <i>bunbu-ryôdô</i>	
Elemente von <i>bunbu-ryôdô</i>	
'Auswege' aus dem 'Kreislauf bedingten Entstehens'	

## VORWORT

Der 'gemeinsame Weg von Schwert und Pinsel' - d.i. die Philosophie und Ethik japanischer Kriegskunst der Tokugawa-Zeit - ist ein Thema bei welchem oftmals nicht nur begriffliche, inhaltliche und zeitliche Unklarheit herrscht, sondern bei dem auch die Einschätzungen über die reale und ideale Bedeutung desselben oft weit auseinandergehen. Erschwerend hinzu kommt, dass eingehendere Untersuchungen in deutscher und englischer Sprache hierzu bisher kaum zu finden sind - an Arbeiten zu bestimmten philosophischen, politischen oder sozialen Aspekten jener Zeit mangelt es zwar nicht, doch fehlen ganzheitliche Darstellungen. Die vorliegende Arbeit versucht nun, den Gegenstand in seiner ganzen Weite und Tiefe zwar nicht zu erfassen, wenigstens aber zu erhellen. Das so entworfene Bild ist dabei notgedrungen von den Erfahrungen, dem Verständnis sowie der bewussten, unbewussten und gewünschten Deutung des Verfassers abhängig und beansprucht weder Vollständigkeit noch allgemeine Zustimmung. Dass dabei ein grundlegend positiver Ton vorherrscht, kann und soll nicht in Abrede gestellt werden; jedoch sollten die Ausführungen in der Arbeit eine solche Sichtweise zumindest nachvollziehbar machen. Dessen ungeachtet darf nicht vergessen werden, dass die Themen Ethik, Religion, Staat und Krieg damals wie heute gleichermaßen aktuell und bedeutsam sind. In diesem Zusammenhang seien kurz zwei wichtige Punkte angesprochen, welche durch Einbeziehung der in dieser Arbeit behandelten Aspekte 'neue, alte' Anregungen erfahren könnten:

Als erstes zu nennen wäre hier die Forderung nach moralischer Integrität derjenigen, welche über Macht und Einfluss jeglicher Art verfügen; sei diese(r) nun ökonomischer, politischer, ideologischer oder militärischer Natur. Eine solcher Anspruch richtet sich dabei ebenso an Staatsmänner, Wissenschaftler, die Leiter von Organisationen und Verbänden etc. wie an Verantwortliche der Medien und einzelne Berühmtheiten (Sportler, Künstler, 'Stars' etc.), welche auf das Handeln, Denken und Fühlen der Menschen einwirken und dieses mitbestimmen.

Als zweites und ebenso bedeutsam ist in diesem Zusammenhang die Frage, bis zu welcher Größe Organisationen und Verbände primär noch ihren Mitgliedern dienen und nicht nur sich selbst bzw. der sie repräsentierenden personellen Führungsebene. Erhalt und Wachstum um jeden Preis - in der Regel verbunden mit der Aufgabe von grundsätzlichen Werten, unbefriedigenden Kompromissen und dem gebilligten, wenn nicht gar bewussten Opfer von Menschen und Leben - sollten als unnatürlich verstanden werden, deren Verfolgung auf kurz oder lang Schaden für sich selbst und andere mit sich bringen muss. Dabei muss auch die Frage gestellt werden, inwieweit große Zusammenschlüsse in ihrem gewünschten Wirken

überhaupt fähig sein können, alle angezielten Ebenen auch gleichmäßig zu durchdringen oder überhaupt noch zu erreichen –anders gesagt, inwieweit bestimmte idealisierte Konzepte auch tatsächlich realisierbar sind.

Die hier angesprochenen beiden Bereiche, der individuelle und der gemeinschaftliche, werden mit brillanter Klarheit und Knappheit in der alten chinesischen Abhandlung *Daxue* (*Daigaku*), dem ´Großen Lernen´ behandelt; ein Werk welches großen Einfluss auch auf den ´gemeinsamen Weg von Schwert und Pinsel´ der Samurai im 17. und 18.Jh. hatte. Kurz gesagt lehrt der Text, dass es zuallererst darum gehen muss, sich selbst kennen zu lernen und zu gestalten. Je mehr man in dieser Entwicklung voranschreitet, desto mehr erweitert sich der eigene Wirkungsbereich und ordnen sich in der Folge auch die einen umgebenden Beziehungsfelder (Familie, Arbeit u.a.). Gegenüber einer Haltung des ´ändern wollen der Anderen´ wird hier also (wie in vielen anderen religiösen Traditionen bzw. Lehren) das ´sich selbst ändern´ gestellt. Selbstverständlich ist eine solche Aufgabe kaum jemals vollständig abgeschlossen, sondern vielmehr eben ein Weg, den zu gehen jeder selbst entscheiden muss, der dafür aber auch allen zugänglich ist. Je mehr Menschen ihm folgen, desto wirklicher und wirkkräftiger wird er. In diesem Sinne heißt es im *Tao Te King*:

MIT WENIG WISSEN NUR  
WÜRDE ICH DEN GROßEN WEG BESCHREITEN  
UND NICHTS FÜRCHTEN, ALS DAVON ABZULASSEN.  
DER GROßE WEG IST VÖLLIG EBEN,  
DOCH DIE MENSCHEN LIEBEN DIE NEBENWEGE.

WENN EIN REICH UNEINIG IST,  
SIND DIE FELDER ÜBERWUCHERT  
SIND DIE VORRATSLAGER LEER,  
SIND DIE KLEIDER ÜBERPRÄCHTIG,  
TRÄGT MAN SCHARFGESCHLIFFENE SCHWERTER,  
SIND TRANK UND SPEISE ÜBERREICHLICH  
WERDEN SCHÄTZE UND BESITZ GEHORTET.

STEHLEN NENNT MAN DIES UND ÜBERTREIBUNG  
UND GEWISSLICH NICHT DEN WEG!

(*Tao Te King* - Kap.53)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Das *Tao Te King* wird in der Arbeit für gewöhnlich zitiert nach R. L. Wing, *Der Weg und die Kraft*, welches auch den chinesischen Text enthält. Siehe auch die Übersetzungen von Ernst Schwarz und Richard Wilhelm.

## **EINLEITUNG**

### ERLÄUTERUNGEN ZUM THEMA DER ARBEIT: BEGRÜNDUNGEN UND ZIELSETZUNGEN

Das Anliegen dieser Arbeit ist es, die Philosophie und Ethik derjenigen Erscheinung und Strömung innerhalb der japanischen Geschichte darzustellen, welche unter der Bezeichnung *bunbu-ryôdô*, d.i. der 'gemeinsame Weg von Schwert und Pinsel', während der Edo- bzw. Tokugawa-Zeit (1603-1868) ihre vollendete Ausformung erhielt. Hierfür seien zunächst einige Punkte vorangestellt:

1.

Ungeachtet der unterschiedlich eingeschätzten Bedeutung der Tokugawa-Zeit im Rahmen der japanischen Geschichte legen viele Darstellungen ein einseitiges Schwergewicht entweder auf die (oberflächlich) dominierende neokonfuzianische Philosophie jener Epoche oder auf bestimmte andere, wie soziale, kulturelle, politische, wirtschaftliche u.ä. Aspekte. Da die Zeit von größeren bzw. langwierigen Kriegen frei war, werden militärische und kriegerische Belange meist nur am Rande, im Zusammenhang mit den *rônin* oder dem späteren, vom Wesen her jedoch deutlich unterschiedlichen *bushidô* behandelt. Dem entgegen sollen im folgenden zivile (*bun*) und militärische (*bu*) Vorstellungen als aufs engste miteinander verwoben verstanden werden, wobei der 'gemeinsame' oder 'doppelte Weg von Schwert und Pinsel' (*bunbu-ryôdô*) quasi als Leitmotiv für den gesamten Zeitraum aufgefasst wird. Dass eine solche Sichtweise dabei keineswegs ungerechtfertigt ist legt schon der von Tokugawa Ieyasu erlassene und von seinen Nachfolgern weiter bearbeitete Kodex *buke shôhatto* (1613/1615) nahe, welcher in seinem ersten Artikel ausdrücklich dazu aufruft, keinen der beiden Bereiche zu vernachlässigen.<sup>2</sup>

2.

In diesem Sinne wird *bunbu-ryôdô* als eigenständiger und vollwertiger (d.h. ganzheitlicher) 'Weg' behandelt, welcher sich in der Geschichte entwickelt hat und während der Tokugawa-Zeit seine Blüte erlebte. Als maßgeblich wird dabei die planmäßige und umfassende theoretische und praktische Verquickung von kämpferischen, philosophischen und ethischen

---

<sup>2</sup> Siehe hierzu Sadler, *The Maker of Modern Japan – The Life of Shogun Tokugawa Ieyasu*; die *Encyclopedia of Japan* und Ishii, *Tokugawa kinrei kô*. Die Verschiebung von militärischen zu formellen Aspekten in den *buke-shôhatto* beleuchtet Draeger in *Classical Budo*.

Inhalten gesehen, welche in früherer Zeit nur vereinzelt oder weniger durchdringend gegeben war. Diese drei Bereiche hemmen dabei einander keineswegs, sondern fördern sich gegenseitig und bilden so ein Ganzes und in gewisser Weise Neues und Eigenständiges.

3.

Somit kann *bunbu-ryôdô* als ein Ideal verstanden werden, welchem zuzustreben und sich anzunähern teilweise als selbstgestellter Anspruch, wenigstens aber als Forderung von Außen für jeden Samurai verbindlich war. Nicht Gegenstand dieser Arbeit hingegen ist es, aufzuzeigen inwieweit dieses Ideal von Einzelnen angenommen, verwirklicht oder abgelehnt wurde; auch die Frage, inwieweit es die Gesellschaft oder Teile von ihr und geschichtliche Entwicklungen beeinflusst oder mitbestimmt hat bleibt außer Acht.

#### METHODIK UND VORGEHENSWEISE

Auf den obigen Vorbemerkungen aufbauend kommen innerhalb der Arbeit unterschiedliche Aspekte bzw. Ansätze zum tragen, welche im folgenden kurz vorgestellt werden sollen:

- Das Hauptanliegen dieser Untersuchung besteht darin, die Gesamtheit der dem Begriff *bunbu-ryôdô* zugehörigen Konzepte und Ideen darzustellen, wobei die enge Verbundenheit der drei Bereiche Philosophie und Geistesschulung (*dô*), Ethik und Charakterbildung (*bun*) sowie kämpferische Fertigkeit (*bu*) aufgezeigt werden soll. Die Darstellung dieser Inhalte stützt sich dabei v.a. auf verschiedene Texte jener Zeit (deskriptiver Ansatz).
- Damit verbunden ist zugleich die ausführliche Interpretation und Erläuterung dieser unterschiedlichen Inhalte, welche im Hauptteil der Arbeit (Kap. 3, 4 und 5) erfolgt (hermeneutischer Ansatz).
- Viele Begrifflichkeiten des *bunbu-ryôdô* haben eine lange Vorgeschichte innerhalb der buddhistischen, taoistischen oder konfuzianischen Tradition(en). Diese vorangehenden Verwendungen sollen, ebenso wie eventuelle Unterschiede und Abweichungen, in die Untersuchung miteinbezogen werden (philologischer Aspekt).
- Ergänzend zu diesen drei Punkten soll dabei am Rande auch immer wieder versucht werden, auf Parallelen, Gemeinsamkeiten oder Unterschiede zu Vorstellungen der

abendländischen Philosophie und Religion aufmerksam zu machen; ein direkter Vergleich ist jedoch nicht Anliegen dieser Arbeit (komparativer Aspekt).

Es sollen nun kurz die einzelnen Abschnitte der Arbeit vorgestellt werden:

#### Kapitel 1: Religion und Krieg

Das erste Kapitel behandelt einige grundlegende Aspekte von Religion und Krieg. Neben einer Unterscheidung zwischen Religion und Religiosität sowie zwischen Soldaten und Kriegeren (1.1.) wird kurz auf die Allgegenwärtigkeit von Religion und Krieg in der menschlichen Geschichte eingegangen (1.2.). Anschließend werden verschiedene äußere Übereinstimmungen (Organisation, Sprache) sowie innere Gemeinsamkeiten (Lebensführung und Todesproblematik) beider Bereiche angesprochen (1.3.).

#### Kapitel 2: Der Gemeinsame Weg von Schwert und Pinsel

Das zweite Kapitel skizziert zunächst die Hintergründe des 'gemeinsamen Wegs von Schwert und Pinsel' anhand der damit verbundenen geistesgeschichtlichen Traditionen (Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus) oder 'Wege' sowie bezüglich der militärischen Entwicklung und des Standes der Krieger (2.1.). Es folgt ein Blick auf die Stätten kriegerischer Ausbildung, die Herausbildung kämpferischer Traditionen und auf die Formen der Überlieferung ihrer Lehren (Kap.2.2.).

#### Kapitel 3: Kriegerische Tüchtigkeit

Das dritte Kapitel beschäftigt sich im wesentlichen mit der praktischen Umsetzung philosophischer Konzepte in den Lehren der Kriegskünste. Zu den behandelten Themen gehören dabei die Frage nach dem einheitlichen Grund und der mannigfaltigen Verschiedenheit kämpferischer Mittel (3.1.), die Vollendung der Form durch die Erhaltung der Formbarkeit (3.2.), Notwendigkeit und Ideal von Stellung und Haltung (3.3.) sowie dynamische Aspekte des Kampfesgeschehens (3.4.). Weiterhin wird auf die Bedeutung der Selbst- und Menschenkenntnis (3.5.) sowie auf die Rolle der Krieglisten (3.6.) eingegangen.

#### Kapitel 4: Bildung der Persönlichkeit

Das vierte Kapitel behandelt die sittliche und ethische Bildung der Persönlichkeit (Charakterbildung), welche eine Schlüsselrolle für die Verwirklichung sowohl der psychisch-mentalenen (Kap.5), als auch der physischen (Kap.3) Konzepte des *bunbu-ryôdô* spielt. Dabei

wird im ersten Teil (4.1.) der Frage nach der grundsätzlichen Natur oder Verfassung des Menschen und seinen ´negativen´ bzw. ´unheilsamen´ Übeln und Lastern nachgegangen; der zweite Teil (4.2.) wendet sich dann den ´positiven´ bzw. ´heilsamen´ Tugenden zu.

#### Kapitel 5: Geist und Bewusstsein (Geistesschulung)

Die im fünften Kapitel untersuchten philosophischen Konzepte des ´gemeinsamen Wegs von Schwert und Pinsel´ bilden gewissermaßen die Kehrseite der in Kapitel drei vorgestellten kämpferischen Tüchtigkeiten. Ausgehend von grundlegenden Vorstellungen über die Struktur und Beschaffenheit des Bewusstseins (5.1.) werden drei wesentliche ´mentale´ Verfassungen oder ´Zustände´ beschrieben; nämlich der Konzentration oder Zielgerichtetheit (5.2.), der Offenheit und Nichtfixiertheit (5.3.) sowie der Aufmerksamkeit bzw. des Gewährseins (5.4.). Ergänzend hierzu wird noch auf die sogenannten ´magischen Kräfte´ (5.5.) und die Vorstellung der ´inneren Energie´ im Rahmen der traditionellen chinesischen Medizin und den Kampfkünsten (5.5.) eingegangen.

Der erste Ausblick stellt kurz dar, wie der ´gemeinsame Weg von Schwert und Pinsel´ mit dem Ende der Tokugawa-Zeit und der Öffnung Japans inhaltlich bzw. äußerlich in die sich neu gestaltenden Bewegungen der Kampfkunst (*budô*) und des japanischen Reichsethos (*bushidô*) eingegangen ist.

Der zweite Ausblick umreißt die hieraus hervorgegangen gegenwärtigen Erscheinungen und Entwicklungen, wobei neben ´Kampfkunst als Lebensweg´, v.a. gesundheitliche und gesellschaftliche (Breitensport), professionelle (Leistungssport) und praktische Aspekte (Selbstverteidigung, militärische Nahkampfssysteme, Polizeiarbeit, Personenschutz etc.) eine Rolle spielen.

Der Anhang umfasst neben dem Literaturverzeichnis, einem detaillierten Inhaltsverzeichnis der Hauptkapitel und einigen veranschaulichenden Abbildungen die Übersetzung dreier Quellentexte (s.u.) mit einem dazugehörigen Verzeichnis von Referenzstellen der wichtigsten Begriffe sowie einige kurze Textbeigaben, welche zur Ergänzung des gesamten Themas der Arbeit dienen sollen.

## ZU DEN ZITIERTEN UND ÜBERSETZTEN TEXTEN

Wenngleich *bunbu-ryôdô* als eigenständige Strömung in der Tokugawa-Zeit klar zutage tritt, war es dennoch keine formal organisierte oder geregelte Bewegung; daher gibt es auch keinen verbindlichen Kanon von Schriften, welche man dieser Tradition zurechnen könnte. Der 'gemeinsame Weg von Schwert und Pinsel' ist oder war vielmehr eine Idee bzw. ein lebendiges Ideal, welches auf der Grundlage gemeinsamer Konzepte von verschiedenen Personen unterschiedlich vertreten wurde - je nach Herkunft und Umfeld, Absicht, Interessenschwerpunkt, etc. Die Auswahl der Texte für diese Arbeit ist daher notgedrungen willkürlich und unvollständig; dass sie aber trotzdem alle einen gemeinsamen Grundton besitzen, soll im Verlauf der Darstellung deutlich werden.<sup>3</sup>

Im folgenden sollen kurz die wichtigsten der in der Arbeit zitierten, sowie die im Anhang übersetzten Texte vorgestellt werden.

### 1. *Fudôchishinmyôroku* (1629)

Der Urheber der 'Aufzeichnung über das wunderbare Wirken der unverrückbaren Weisheit' (oder der 'Weisheit des Fudô'; Sk. *Acala*, eine Schutzgottheit der buddhistischen Lehre in zorniger Erscheinungsform und Bote des Dainichi Nyorai) ist der Rinzaï-Zen-Mönch Sôhō Takuan (1573-1645). Der Legende zufolge war er ein früher Mentor von Musashi Miyamoto; sicher ist, dass er in Freundschaft mit Yagyû Munenori (s.u.) verbunden war, für den er diese Abhandlung geschrieben haben soll. Eine andere ihm zugeschriebene Schrift, *Hontai* ('Ursprünglicher Leib'), bildet einen der grundlegenden Texte des Kitô-ryû Jûjutsu. Auf Veranlassung des Shôgun Tokugawa Iemitsu siedelte er 1638 nach Shinagawa bei Edo, wo er der erste Abt des Tôkai-ji wurde. Im *Fudôchishinmyôroku* werden Konzepte des Zen und Theorie des Schwertkampf zu einer harmonischen Einheit verwoben.

Der japanische Text findet sich in *Nihon tetsugaku shisô zensho*, Bd.15 und *Nihon budô taïkei*, Bd.9; Übersetzung von Wilson in *Zen in der Kunst des kampflösen Kampfes*.

### 2. *Heihôkadensho* (1632)

Die 'Internen Aufzeichnungen über die Kriegskunst' stammen von Yagyû Munenori (1571-1646), dem Begründer des *Yagyû-ryû* (Schwertkampf und waffenloser Kampf) sowie Lehrer (*shôgun-ke heihô shihan*) und Berater am Hofe von Tokugawa Iemitsu (Reg.1623-1651).

---

<sup>3</sup> Bei der Übertragung japanischer Schlüsselbegriffe (z.B. *kokoro*) ins Deutsche stellt sich stets die Frage nach einer einheitlichen oder variierenden Übersetzung. Beide Verfahren haben ihre Vor- und Nachteile; im Rahmen dieser Arbeit wurde auf eine durchgängig gleichbleibende Übersetzung zugunsten größerer Flexibilität im Ausdruck verzichtet. Bei problematischen Stellen ist der japanische Begriff dafür in Klammern angegeben.

Munenori war auch ein Freund und Schüler von Takuan und hatte enge Verbindung zu den in den Diensten der Tokugawa stehenden Ninja. Seine Schrift ist unterteilt in die drei Bände 'Das tötende Schwert', 'Das lebensspendende Schwert' und 'Ohne Schwert'; dabei werden gleichermaßen praktische kämpferische Belange und philosophische Lehren behandelt.

Der japanische Text findet sich in *Nihon shisô taiki*, Bd.61; Übersetzung von Cleary in *Vom Sieg im Kampf*.

### 3. *Gorin no sho* (1643)

Das 'Buch der Fünf Ringe' von Musashi Miyamoto (1584-1645) zählt auch heute noch zur Pflichtlektüre für alle Kendô-Schüler. Musashi war Zeit seines Lebens ein Einzelgänger und geradezu besessen davon, seine kämpferische Fertigkeiten zur Vervollkommnung zu bringen. Immer wieder suchte er dazu auch Zweikämpfe mit Kämpfern unterschiedlicher Schulen. Er begründete den *Niten-Ichi-ryû*, in welchem mit Langschwert und Kurzsword zusammen gekämpft wird; er gilt außerdem als Meister der Kalligraphie und Malerei. Gegen Ende seines Lebens zog er sich in eine Einsiedelei in Kumamoto zurück und schrieb das 'Buch der Fünf Ringe' nieder. Der hauptsächliche Teil darin ist den Techniken und Taktiken des Kampfes mit dem Schwert gewidmet, wobei oftmals auch der Bezug zu größeren militärischen Operationen hergestellt wird; daneben wird eindringlich auf die Notwendigkeit einer disziplinierten Lebensführung für den Krieger hingewiesen.

Der japanische Text findet sich in *Nihon shisô taiki*, Bd.61 und *Nihon budô taiki*, Bd.2; Übersetzung von Cleary in *Vom Sieg im Kampf*.

### 4. *Heihô okugi kôroku: Onmyôheigen* (1651)

Yamaga Sokô, der Verfasser der 'Aufzeichnung über das innere Wesen der Kriegskunst', lebte von 1622-1685. Er war ein namhafter Gelehrter, welcher sich intensiv mit den zu seiner Zeit in Japan blühenden neokonfuzianischen Ideen auseinandersetzte; seine Studien schlossen aber auch japanische Geschichte, Shintôismus, Taoismus sowie Theorie und Praxis der Kriegskünste mit ein. Immer wieder war er auch als Lehrer für Kriegswissenschaft und klassische Bildung sowie als Berater für militärische Angelegenheiten tätig. Im 'Ursprung des Kampfes aus Yin und Yang' wechseln Abschnitte in klassischer chinesischer Schriftsprache (*kambun*) mit den japanischen Erläuterungen (*kobun*) hierzu einander ab. Dabei werden Konzepte insbesondere des Taoismus und Konfuzianismus mit Bezug auf die rechte Lebensweise und innere Haltung eines Kriegers bzw. Samurai erläutert.

Der japanische Text zur Übersetzung im Anhang findet sich in *Nihon tetsugaku shisô zensho*, Bd.15.

#### 5. *Ittôsai-Sensei kenpôsho* (1653)

Die 'Schrift von der Schwertlehre des Meister Ittôsai' stammt von Kotôda Shunjô, dessen Großvater Kotôda Toshinao von Itô Ittôsai (1560-1653) in die Geheimnisse seiner Schule eingeweiht wurde. Der Text führt praktische Anweisungen für den Kampf mit dem Schwert und mit den zugrundeliegenden philosophischen Ideen zusammen; neben buddhistischen und taoistischen Konzepten wird dabei auch auf die innere Energie und die klassische chinesische Kriegswissenschaft Bezug genommen.

Der japanische Text zur Übersetzung im Anhang findet sich in *Nihon tetsugaku shisô zensho*, Bd.15.

#### 5. *Bansenshûkai: Shôshin* (1667)

Die Schrift 'Zehntausend Flüsse münden in das Meer' des Iga-Ninja Fujibayashi Yasutake ist neben dem *Shôninki* ('Aufzeichnungen über das wahre Ninjutsu') einer der beiden Quellentexte der authentischen 'Fertigkeit des Ertragens und Verbergens'. Zu den behandelten Themen gehören dabei die geschichtliche Entwicklung sowie historische Ereignisse des Ninjutsu, Anweisungen für die Führer und die Führung einer Agententruppe, philosophische Konzepte und sittliche Grundlagen, Spionagetaktiken, Werkzeuge und Ausrüstungsgegenstände, Kenntnisse über Wahrsagerei, Zauberpraktiken, Meteorologie und vieles mehr. Der Band *Shôshin* ('das lautere Herz') bringt neben den ethischen und moralischen Anforderungen, welche für einen angehenden oder tatsächlichen Ninja verbindlich sein sollten auch Elemente des Taoismus und der traditionellen chinesischen Medizin.

Der japanische Text zur Übersetzung im Anhang findet sich bei Imamura, *Nihon budô taikai*, Bd.9.

#### 7. *Tengugeijutsuron* (1728)

Die 'Abhandlung über die Kunst der Tengu', jener ambivalenten Wesen der japanischen Mythologie, welche traditionell als Meister des Schwertkampfes angesehen werden, stammt von Tanba Chôzan (1659-1741). Auch der *Tengugeijutsuron* bringt dabei gewissermaßen die gesamte Palette der Konzepte, welche unter den Themen Philosophie, Ethik und kriegerische Tüchtigkeit in dieser Arbeit behandelt werden. Dabei wird neben taoistischen,

konfuzianischen und buddhistischen (und zum Teil auch kritischen) Bezügen besonders die Bedeutung der nicht-gehinderten Wirkkraft eines unverhafteten Bewusstseins hervorgehoben.

Der japanische Text findet sich in *Nihon tetsugaku shisô zensho*, Bd.15; Übersetzung von Kammer in *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*.

#### ZUM GEGENWÄRTIGEN FORSCHUNGSSTAND

Bei dem Versuch, den aktuellen Forschungsstand bezüglich *bunbu-ryôdô* zu eruieren, sieht man sich rasch vor ein doppeltes Problem gestellt: Zum einen scheint das Thema als eigenständiges Gebiet von der japanologischen Forschung – trotz der stattlichen Anzahl verfügbarer Quellentexte - bisher kaum wahrgenommen worden zu sein; zum anderen wird *bunbu-ryôdô* für gewöhnlich mit *bushidô* gleichgesetzt bzw. mit diesem verwechselt. Letzteres wird besonders deutlich an der einseitigen Hervorhebung und Behandlung populärer Werke wie dem *Hagakure* von Yamamoto Tsunetomo und dem *Bushidô* von Nitobe Inazô. Gerade diese beiden Texte stehen dabei immer wieder im Zentrum einer nicht selten leidenschaftlich geführten Auseinandersetzung zwischen Befürwortern eines (vermeintlichen) 'japanischen Nationalcharakters', 'Kriegerethos' o.ä. und deren Gegnern, die anhand von 'invented Tradition' sowie 'Ideal und Wirklichkeit' diesen Befürwortern entgegentreten. Kompliziert wird das ganze oft noch dadurch, dass meist auch diejenigen Autoren oder Untersuchungen, welche eigentlich *bunbu-ryôdô* behandeln, dies unter dem Begriff des *bushido* tun. Aber beides sind nun mal keine 'offiziellen' Parteien oder Gruppierungen, so dass eine Zuordnung von Personen oder Texten zu der einen oder anderen Seite nur anhand von (meist spärlichen) direkten Selbstbezeugungen oder durch die Interpreten erfolgen kann.<sup>4</sup> Eine klarere Trennung und differenziertere Betrachtungsweise ist hier aber unbedingt vonnöten, wenn tatsächlicher Wissensgewinn nicht durch Voreingenommenheiten - sei es nun Ablehnung oder Beschönigung - oder durch Missverständnisse verhindert werden soll. Es ist daher wohl auch v.a. dieser verworrenen Situation zuzuschreiben, dass der Blick auf ein inhaltlich doch völlig anders geartetes *bunbu-ryôdô* bisher größtenteils versperrt geblieben ist. Tatsächlich würde nämlich schon eine oberflächliche Beschäftigung mit einem oder einigen alternativen Texten aus dem *bunbu-*

---

<sup>4</sup> Bei einer groben Schätzung des Verhältnisses der Begrifflichkeiten für die bisher von mir gesichteten Edozeitlichen Texte zum Thema der Arbeit (ca. 30 mittellange Abhandlungen mit durchschnittlich etwa 25 DinA4-Seiten japanischem Text) käme *bunbu-ryôdo* auf ca. 60-70%, *bushidô* und *budô* auf jeweils ca. 15-20%.

*ryôdô*-Umfeld zeigen, dass hier ganz andere Ansätze, Anliegen und Gedanken zum tragen kommen. Es wird in diesen Texten weder ein wehmütig-glorifizierendes Bild der japanischen Vergangenheit heraufbeschworen, noch wird die so oft angeführte Bereitschaft für (Feudal)Herr, Kaiser oder Vaterland zu sterben oder *seppuku* zu begehen in ihnen besonders eindringlich thematisiert. Ganz im Gegenteil – den ideellen Bezugspunkt dieser Texte bilden in aller Regel die klassischen chinesischen Schriften; eine Einstellung, welche sich mit einer chauvinistisch-nationalen Haltung wohl kaum vereinbaren lässt. Genauso spielt der im Bushido zum Teil stark propagierte und für die Meiji-Zeit so bedeutsame Shinto in den Texten des *bunbu-ryôdô* kaum eine Rolle (und wenn dann v.a. durch die Einbeziehung von Begrifflichkeiten, welche in erster Linie dem vom esoterischen Buddhismus geprägten *ryôbû-shintô* Nahe stehen). Und was die durch die Meiji-Restauration eingeleitete (Wieder)Besinnung auf den Tenno anbelangt, so befinden sich auch hier die *bunbu-ryôdô*-Schriften eher in direkter Opposition dazu; und zwar insofern als sie nicht selten in unmittelbarer regionaler oder personaler Nähe zum von den Kaisertreuen verdamnten Tokugawa-Shogunat entstanden sind (z.B. *Fudôchishinmyôroku* oder *Heihôkadensho*), zumindest aber dieser Zeit die eigentliche Möglichkeit ihres Entstehens ebenso wie ihre (literarische) Blüte verdanken. Das *Hagakure* hingegen ist in eben jener geographischen Region (Satsuma) entstanden, welche später federführend an der Stürzung des Tokugawa-Regime beteiligt war. Ebenso ist für Yamaga Sokô (1622-1685) und Yoshida Shôin (1830-1859) eine genauere Betrachtungsweise vonnöten. Letzterer lebte ja immerhin 200 später als ersterer, war am Meirinkan, der Daimyatsschule von Chôshû angestellt und war - wengleich anfänglich in der von Yamaga Sokô gegründeten Militärtradition unterrichtet - ein eifriger Verfechter der *Sonno Jô-i*-Bewegung. Yamaga Sokô indes hatte wohl seine Schwierigkeiten mit der Tokugawa-Obrigkeit; ihn aber als Gegner derselben hinzustellen würde in jedem Falle zu weit gehen. In Aizu geboren unterrichtet er zunächst in Edo; und nach seinem Zwangsexil in Ako (und als ein solches kann es ja wohl nur bezeichnet werden, wenn er von einem Ort wegbeordert wurde, an dem er gerne geblieben wäre) kehrte er denn auch nach Edo zurück und verbrachte dort seinen Lebensabend. Seine zahlreichen Schriften zur Kriegskunst und Lebensordnung der Samurai aber können inhaltlich auch nur sehr bedingt oder partiell als Vorläufer eines 'nationalen Bushido' bezeichnet oder in einen gemeinsamen Kontext mit dem *Hagakure* gestellt werden (ein Umstand, auf den übrigens auch Takao Mukô in seinem Nachwort zur von Guido Keller editierten Übersetzung des *Hagakure* hinweist). In Anbetracht dieser noch sehr unbefriedigenden Situation versteht sich die vorliegende Arbeit denn auch nicht als eine Vergleichsarbeit zwischen den beiden

Strömungen oder als eine Detailstudie zu einer bestimmten Problematik des *bunbu-ryôdô* (welche erst dann sinnvoll sind, wenn dieses als eine von Bushido verschiedene Thematik breitere Bekanntheit und v.a. auch Akzeptanz erlangt hat), sondern in gewisser Weise als eine Pionierarbeit, deren hauptsächliches Anliegen darin besteht, die wichtigsten Themen des *bunbu-ryôdô* auf einer breiten Grundlage von bisher vernachlässigten Quellen darzustellen und in ihrem tieferen Sinngehalt zu beleuchten. Unter den damit angesprochenen Voraussetzungen muss eine Darstellung des aktuellen Forschungsstandes zwangsläufig zwei Schwerpunkte aufweisen: Zum einen gilt es, die verfügbaren Quellentexte und die spärliche Sekundärliteratur zum eigentlichen *bunbu-ryôdô* bekannt zu machen; zum anderen muss gezeigt werden, wie das Thema in den weitaus meisten Fällen missgedeutet wurde oder ganz unbeachtet geblieben ist.

Was nun die verfügbaren Quellentexte und Hintergrundinformationen angeht, so sei an erster Stelle auf die von Imamura Yoshio u.a. herausgegebene, umfassende Gesamtdarstellung der japanischen Kampfkünste in 10 Bänden, *Nihon budô taikai* (1983), hingewiesen.

Bd.10, *Budô rekishi*, beschäftigt sich mit der Geschichte des Kendô, des Kyûdô, des Jûdô und des Sumô. In dem Band enthalten ist auch die Abhandlung 'Grundriss der Historie der Kampfkünste' (*Budô-shi gaisetsu*) von Imamura Yoshio, in welcher bezüglich der Kampfkünste der Edo-Zeit auf die - ungeachtet aller Unterschiede in den Auffassungen einzelner Vertreter und Schulen - gemeinsame Betonung 'militärischer und charakterlicher Schulung (*bunbu*), des Strebens nach Wahrheit (*kyûdô*) und der Methoden der Lebenspflege (*yôjôhô*)' hingewiesen wird.

Bd.9, *Bugei zuihitsu*, bringt 30 Abhandlungen; jeweils mit einer kurzen Einführung zum Verfasser und zur Textgeschichte. Darunter befinden sich u.a. die 'Fragen und Antworten zu Schwert und Pinsel' (*Bunbu-mondô*) von Nakae Tôju (1651), die 'Lehrschrift der Krieger' (*Bushikun*) von Izawa Nagahide (1715), die 'Erläuterung der vier Kunstfertigkeiten' (*Shigei-setsu*) von Uono Chôkai (1800), die 'Aufzeichnung über das rechte Ninjutsu' (*Shôninki*) von Fujibayashi Masatake (1675), der 'Diskurs über den Schwertkampf' (*Kenjutsu-giron*) von Yamazaki Toshihide (1792), die 'Abhandlung über Vor- und Nachteile in den Kriegskünsten damals wie heute' (*Kokin bugei tokushitsu ron*) von Chikamatsu Hikonoshin (1697-1778), die 'Fragen und Antworten im Lichte' (*Tôka-mondô*) von Terada Ichizaemon Masakiyo (1764), die 'Erzählung aus alter Zeit' (*Mukashibanashi*) von Chikamatsu Shigenori (1738), die 'Belehrung über die Kriegskunst' (*Heijutsu-yôkun*) von Yasutake Masahiro (1790) und der 'Abriss der Kunstfertigkeiten' (*Geijutsu-yôran*) von Koken Ryokusui (1788).

Band 8 behandelt das okinawanische und das moderne japanische Karate einschließlich seiner Einflüsse aus China und der Verbindungen zu den Schulen des waffenlosen Kampfes (*jūjutsu*); ferner das Aikidō des Ueshiba Morihei und seine Entstehung; dann das stark vom Kongō-Zen geprägte Shorinji-Kempō des Sō Dōshin (Nakano Michiomi, geb.1911) und schließlich das T'ai Chi Ch'uan.

Bd.7 behandelt den Kampf mit dem Speer (*yari*), den Stockkampf (*bō*), den Kampf mit Hellebarden und Lanzen (*naginata*), mit Kette und Sichel (*kusarigama*) sowie Wurfklingen (*shuriken*). Es werden technische Entwicklungen und die wichtigsten Schulen, z.T. mit ihren klassischen Schriften, vorgestellt.

Bd.6, *Jūjutsu – Aikijutsu*, bringt über 70 Dokumente aus den verschiedenen Edo-zeitlichen Schulen des waffenlosen Kampfes; neben längeren Abhandlungen befinden sich darunter auch eine Vielzahl kurzer Bestätigungsschreiben (*inka shōmei*) u.ä. Den nach Schulen geordneten Schriften geht stets eine Einführung über den Gründer und die Geschichte des Systems voran. An längeren Abhandlungen sind zu nennen der 'Leitfaden der Kriegskunst für den Anfänger' (*Heihō shoshin tebiki kusa*) (1830) des Takeuchi-ryū, die 'Harmonischen Worte des Oguri-Stil' (*Oguri-ryū waseki goroku*) des Oguri-ryū (Verfasser und Zeitpunkt unbekannt), die 'Gesammelten mündlichen Übermittlungen zu den Methoden' (*Shihō kuden shū*) des Seigō-ryū (Abfassung unbestimmt), die 'Merkschrift um durch allerlei Mittel den Sieg zu erlangen' (*Jūhenrinantaishōhō-oboegaki*) des Sekiguchi-ryū (Zeitpunkt unbestimmt), die 'Aufzeichnung über die Vollendung des Jūjutsu' (*Jūjutsu taisei roku*) des Shibukawa-ryū von Shibukawa Tokiyoshi (1749) und die 'Geheime Schrift über den waffenlosen Kampf des Sōshin-Stil' (*Jūjutsu sōshin-ryū hisho*) des Sōshin-ryū aus dem Jahre 1785. An kürzeren Schriften sind vor allem sechs Texte des Kitō-ryū (*Hontai, Ame no maki, Chi no maki, Hito no maki, Seikyō no maki, Hidensho*) zu erwähnen; weiterhin findet man fünf Dokumente des Yōshin-ryū, drei des Shin no Shintō-ryū, sechs des Tenshin-Shinyō-ryū, drei des Araki-ryū sowie zwei des Kiraku-ryū.

Bd.5 behandelt die Geschichte und den Umgang mit Feuerwaffen und frühen Kanonen (*hōjutsu*), das Schwimmen mit und ohne Rüstung (*suijutsu*), die Reitkunst (*bajutsu*) sowie das Ninjutsu. Neben einem Aufsatz über 'Wesen und kurzgefasste Geschichte des Ninjutsu' (*Ninjutsu no honshitsu to ryakushi*) ist dabei auch das Werk 'Zehntausend Flüsse sammeln sich im Meer' (*Bansenshūkai*) von Fujibayashi Yasutake (1676) enthalten; zusammen mit dem *Shōninki* das bedeutendste schriftliche Zeugnis des Ninjutsu.

Bd.4 ist dem Bogen und dem Bogenschießen gewidmet (*kyûjutsu*), wobei neben den kämpferischen und technischen Seiten auch wieder die wichtigsten Schulen sowie das Bogenschießen als 'Weg' (*kyûdô*) behandelt werden.

Bd.3 und 2, *Kenjutsu*, bringen über 100 längere und kürzere Dokumente aus den verschiedenen Schulen des Schwertkampfes; so aus dem Niten-ichi-ryû, dem Ittô-ryû, dem Hokushin-ryû, dem Kôgen Ittô-ryû, dem Toda Ittô-ryû, dem Ittô seiden mutô-ryû, dem Bateinen-ryû, dem Tendô-ryû, dem Tôgun-ryû, dem Shintô-ryû, dem Jigen-ryû, dem Shinshinkage-ryû, dem Kyôshin-meichi-ryû, dem Shintô-munen-ryû, dem Tenzen-rishin-ryû, dem Heijô-muteki-ryû, dem Rihô-ichi-ryû, dem Kazunomiya-ryû Iaidô, dem Tamiya-ryû Iaidô, dem Yamanoi-ryû Iaidô und dem Musô-ryû Iaido.

Bd.1 schließlich ist der Geschichte des Schwertkampfes gewidmet.

Neben dieser stattlichen Sammlung finden sich weitere relevante Texte verstreut in den gesammelten Werken einzelner Persönlichkeiten oder in den großen Anthologien. Bd.15 der Sammlung *Nhon tetsugaku shisô zensho – Bujutsu/Heihôron* (1957) enthält die 'Aufzeichnung über das wunderbare Wirken der unverrückbaren Weisheit' (*Fudôchishinmyôroku*) von Sôhō Takuan (1629), die 'Schrift über die Schwertlehre von Meister Ittôsai' (*Ittôsai-kenpôsho*) von Kotôda Toshinao (1653), die 'Abhandlung über die Kunst der Bergdämonen' (*Tengugeijutsuron*) von Issai Chôzan (1728), den 'Schwert-Diskurs von Tokiwa Seiko' (*Tokiwa Seiko kendan*; 1810) sowie die 'Aufzeichnung über das innere Wesen der Kriegskunst' (*Heihô okugi kôroku*) von Yamaga Sokô (1651). Weitere Schriften von Yamaga Sokô, welche in direktem bezug zur Kriegskunst oder der Lebensordnung der Samurai stehen finden sich in den gesammelten Werken *Yamaga Sokô zenshû*. Bd.1 enthält die 'Kleine Lehrschrift des Kriegers' (*Bukyô shogaku*), die 'Hauptschrift der kriegerischen Erziehung' (*Bukyô honron*) und die 'Geheimnisse der Kriegskunst des tapferen Jimmû-Tennô' (*Jimmû-yû heihô bishû okugi*). In Bd.14 findet sich die 'Bedeutung der Aussprüche des Sunze' (*Sonshi gengi*). Zum Abschluss dieser kursorischen Übersicht sei schließlich noch die 'Lehrdarlegung über Schwert und Pinsel' (*Bunbu-kun*) von Kaibara Ekken (1717) erwähnt.

Dieser gewaltigen Menge verfügbaren Materials steht wie gesagt eine verschwindend geringe Beschäftigung mit dem Thema gegenüber, was sich sowohl bezüglich der Übersetzung von Quellentexten, als auch in der verfügbaren Sekundärliteratur bemerkbar macht. An Übersetzungen von Quellentexten in deutsche oder englische Sprache findet sich *Miyamoto Musashi – Die Lehre eines Samurai* von Sigfrid Schaarschmidt (1994) und *Miyamoto*

*Musashi – Das Buch der Fünf Ringe* von Yamasaki Taro (2003). Diesen, wie auch den folgenden Übersetzungen, mangelt es leider v.a. an einer Transparentmachung und Erläuterung der wesentlichen begrifflichen und inhaltlichen Konzepte. Eine Übersetzung aus dem Amerikanischen nach Thomas Cleary ist *Vom Sieg im Kampf – Das Buch der Fünf Ringe und die Kriegskunst der Samurai* (1996), welches neben dem Werk Musashis auch die 'Interne Überlieferung der Kriegskunst' (*Heihô kadensho*) von Yagyu Munenori bringt. Von Yamasaki Taro übersetzt und unter Mitarbeit von Guido Keller herausgegeben ist *Okugisho – Die Kunst der hohen Strategie* (2005); ein Yamamoto Kansuke (1493-1561) zugeschriebener Text zu den praktischen Aspekten der Kriegsführung und Kampftechnik. Das Buch zeigt auch den Nachdruck der Niederschrift aus dem *Koyo Gunkan* von Obata Kagenori (1571-1663). Eine Teilübersetzung der 'Anfangsschrift über den kämpferischen Weg' (*Budô shoshin sho*) von Daidôji Yuzan ist von Guido Keller unter dem Titel *Samurai-Beat – Der Zen-Krieger* herausgegeben (2001). Weiterhin wäre auch noch das 'Buch der vier Herzen' (*Shishin*) von Axel Schultz-Gora zu erwähnen (2004), welches auf den Ansichten und Aufzeichnungen des Samurai Yamamoto Magune (1575-1644) basiert. Eine rühmliche Ausnahme hinsichtlich Transparenz und Genauigkeit der Übersetzung bilden schließlich die in der Reihe 'Monumenta Nipponica' veröffentlichten drei Stücke aus dem 'Kleinen Buch der Kriegskünste unseres Landes' (*Honchô bugei shôden*) von John M. Rogers (45:3; 45:4; 46:2).

Die Sekundärliteratur in westlicher Sprache, welche sich eingehender mit der Geschichte der Samurai und der Entwicklung der Kampfkünste beschäftigt, unterscheidet sich sehr stark in ihrer Präsentation und Behandlung des Themas, wobei auch nicht spezifisch-japanologische Arbeiten und Autoren Beachtung finden müssen.

Zu nennen wären hier zunächst die drei Bücher *The Martial Arts and Ways of Japan* von Donn F. Draeger (gest. 1982). Draeger war U.S. Marineoffizier und lebte viele Jahre lang in Japan, Korea, China, Malaysia und Indonesien. Er verfasste eine Vielzahl von Büchern über die Kampfkünste, darunter *Practical Karate* (6Bd.), *Judo Training Methods* und *The Weapons and Fighting Arts of Indonesia*. Als erster Nichtjapaner durchlief er die gesamte Ausbildung im traditionellen japanischen *Tenshin-shôden Katori-shintô-ryû*, einer der ältesten und bedeutendsten kämpferischen Traditionen Japans. Band 1 von *The Martial Arts and Ways of Japan, Classical Bujutsu* (1973), untersucht die Anfänge und Inhalte der frühen japanischen Kriegskünste. Band 2, *Classical Budo* (1973), behandelt die Verwandlung der bis dahin primär kämpferischen Disziplinen (*jutsu*) zu ganzheitlichen Wegen (*dô*) während

der Tokugawa-Zeit. Band 3, *Modern Bujutsu & Budo* (1974), beschäftigt sich mit dem Entstehen der neuzeitlichen Kampfkünste seit der Meiji-Zeit. Die drei Bände verbinden profunde Kenntnisse der japanischen Geschichte und Literatur in einem sachlichen und umfassenden Bild der Kampfkünste Japans. Einziger Nachteil sind die fehlende Bibliographie und Quellenangaben der zitierten Texte. Das Buch *Secrets of the Samurai* (1973) von Oscar Ratti und Adele Westbrook zeigt zwar im Stil eine leicht persönliche Note, bringt aber detaillierte Informationen über geschichtliche Hintergründe und äußere Aspekte (Waffen und Rüstung) verschiedener kriegerischer Disziplinen. Die Zitate werden belegt und durch eine reichhaltige Bibliographie ergänzt. Das aus dem Russischen ins Deutsche übersetzte Buch von A. Dolin und G. Popow, *Kempo – Die Kunst des Kampfes* (Sportverlag Berlin 1986), ist im Stil noch etwas eigener und in der Darstellung häufig idealisierend. Kritisch gelesen ist es aber dennoch ein informatives Buch bezüglich Entwicklungen und Inhalte der Kampfkünste in (v.a.) China, Korea und Japan. Die Zitate werden nicht belegt, doch ist eine ausführliche Biographie (einschließlich japanischer und chinesischer Titel) vorhanden. Einen guten und fundierten Einblick in die Welt der Kampfkünste gibt auch das Buch *Der Weg des Kriegers* von Howard Reid und Michael Croucher (1986). Das von Werner Lind herausgegebene *Lexikon der Kampfkünste* (2001) schließlich bietet den wohl besten Überblick und Einstieg in alle wichtigen Themen. Als nachteilig anzuführen wären jedoch auch hier wieder die oftmals idealisierende Auslegung und anachronistische Darstellung sowie die (meistens) fehlenden Quellenangaben.

Was die mehr äußeren Aspekte angeht, ist zunächst *The Samurai – A Military History* (1977) von Stephen Turnbull zu nennen. Das Buch gibt einen zuverlässigen und genauen Abriss über die wichtigsten Kampagnen und Schlachten des japanischen Kriegerstandes. *Samurai, Warfare and the State in Medieval Japan* (2004) von Karl F. Friday ist eine solide Abhandlung zu den wichtigsten Aspekten der aufstrebenden Samurai im 11. und 12. Jh., wobei gleichermaßen soziale und geschichtliche Hintergründe, Kriegsgerät, Strategie und Taktik sowie Ethos und Ideale behandelt werden. Eine knappe Übersicht der 'Geschichte der Samurai im Spiegel der politischen Sozial- und Kulturgeschichte Japans' liefert das Buch *Die Samurai* (2003) von Wolfgang Schwentker. Bezüglich der geistigen Hintergründe wird zwar die Verbindung zwischen Kriegerern und Gelehrten als 'funktionales Komplementärverhältnis' erwähnt und der Einfluss des Zen kurz angesprochen; doch wird auch hier wieder Yamaga Sokô als ein früher Vertreter des Bushido angeführt und in eine Linie mit dem *Hagakure* gebracht. In vielen Einzelpunkten zweifellos ungenau wenn nicht gar unzutreffend, im

großen und ganzen aber dennoch informativ und lesenswert ist auch das Buch *Die Samurai* (1981) von Kuno Mauer. Ein Bild von den hauptsächlich äußeren Umständen und Gegebenheiten der Ausbildung im Japan der Tokugawa-Zeit liefert R. P. Dore in *Education in Tokugawa Japan* (1965). Erwähnt werden soll schließlich auch noch die kleine Abhandlung *Politische Erziehung der Militärklasse in Japan zur Feudalzeit* (1935) von Herbert Zimmermann. Wenngleich natürlich mittlerweile durch genauere und ausführlichere Darstellungen abgelöst, wird hier doch immerhin *bubu-ryôdô* als Ideal für die Samurai angegeben.

Was nun die philosophischen Hintergründe und Inhalte betrifft, so ist hier an erster Stelle auf die einschlägige Fachliteratur (Quellentexte und Sekundärliteratur) zum Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus zu verweisen, da diese Lehren den direkten Unterbau und Hintergrund des *bunbu-ryôdô* bilden. Hinzu kommen die wenigen Abhandlungen oder Arbeiten, welche sich darüber hinaus ganz gezielt mit der Verbindung und dem Einfluss dieser Lehren auf die Geisteswelt der Krieger beschäftigen. Einen wichtigen Beitrag hierzu liefert *The Heart of the Warrior – Origins and Religious Background of Samurai System in Feudal Japan* (1994) von Catharina Blomberg. Alle wichtigen Themen kommen zur Sprache, wobei der Schwerpunkt der Darstellung allerdings auf den Entwicklungen und Einflüssen liegt, welche der Tokugawa-Zeit vorangehen. Diese wird denn auch hier wieder unter dem Begriff *bushidô* behandelt – um so erstaunlicher, als sogar auf die *buke-shohatto* eingegangen wird, welche ja explizit *bunbu-ryôdô* als Leitmotiv angeben. Erneut wird Yamaga Sokô als früher Exponent von Bushido angeführt und als geistiger Vater von Yoshida Shôin ausgegeben. Daneben kommen aber auch noch viele andere Denker und Personen zu Wort, wobei im Mittelpunkt aber (leider) wieder nur der Gehorsam und die Bereitschaft zum Tod (einschließlich *seppuku*) stehen. Die ebenfalls erwähnten Werke *Gorin no sho*, *Heihô-kadensho* und *Tengugeijutsuron* werden hingegen nicht näher vorgestellt. Ebenfalls sehr wichtig für das Verständnis der klassischen Kampfkünste ist *Legacies of the Sword* (1997) von Karl F. Friday und Seki Humitake. Auf der Grundlage der Kashima Shin-ryû Tradition des Schwertkampfes wird ein ganzheitliches Bild traditioneller Kriegskunst entworfen und durch einige kurze Übersetzungstücke abgerundet (‘The key to forging such an understanding is to focus not on the anatomy of the ryûha under study – specific terms, tactics or other components – but on its physiology-the interplay of the elements that comprise it. By so doing one learns, first and foremost, that the bugei were and are extraordinarily complex phenomena in which various physical, technical, psychological, and

philosophical factors intertwine and interact to produce a coherent art that guides both the physical and the moral activities of those who practice it'; S.162). Die enge innere Verwandtschaft zwischen dem 'Weg der Samurai' und bestimmten Lehren des Buddhismus, Konfuzianismus und Shinto beleuchtet Rinaldo Massi in seiner Einleitung zu Inazo Nitobe's *Bushido* (ins Deutsche übertragen von Ella Kaufmann; Ansata-Verlag, Interlaken 1985). Die Todesbereitschaft wird hier in den religiösen Kontext der Aufgabe des Egos gestellt; 'Bushido' selbst wird sehr brauchbar unterteilt in einen 'Krieger-Bushido' seit den Minamoto, einen '(neo-)konfuzianischen' Bushido der Edo-Zeit und einen 'nationalen Bushido' seit der Meiji-Zeit. Nicht chronologisch oder systematisch, sondern thematisch-analytisch ist die Vorgehensweise von Thomas Cleary in *The Japanese Art of War – Understanding the Culture of Strategy* (1991; dt.: *Zu wissen, wann man kämpfen soll*). Auf der Grundlage des *Gorin no sho*, des *Heihôkadensho*, des *Fudôchishinmyôroku* sowie den Schriften von Suzuki Shôsan (1579-1655) und unter Heranziehung klassischer Texte des Taoismus, Konfuzianismus und Buddhismus wird hier ein psychologisch einfühlsames und zugleich kritisches Bild von den Ideen und Auswirkungen der kämpferischen Tradition(en) Japans entworfen. Als ein persönlicher Erfahrungsbericht ist *The Fighting Spirit of Japan – The Esoteric Study of the Martial Arts and Way of Life in Japan* (1913) von Ernest John Harrison (1873-1961) anzusehen. Der Autor verbrachte mehr als 20 Jahre im Japan des frühen 20.Jh. und war einer der ersten westlichen Schüler in der von Kano Jigirô begründeten Kodôkan Judo-Schule. In dem Buch kommen viele frühe Größen der japanischen Kampfkunst zu Wort; und innerhalb der behandelten Themen werden auch viele gemeinhin kaum bekannte Konzepte angesprochen. Das Buch *Zen and the Ways* (1978) von Trevor Leggett ist in doppelter Weise aufschlussreich: zum einen wirft es Licht auf wenig bekannte Gestalten und Entwicklungen der frühen Phase des Zen in Japan; zum anderen behandelt es auch wichtige Konzepte (*mushin*, *ishin*, *zanshin*, *ri* und *ji*, *shin* und *ki*) aus der Philosophie der Kampfkünste. Dazu kommen Koans aus dem *Shônankattôroku*, andere Zen-Erzählungen sowie Auszüge aus dem *Heihôkadensho*, dem *Tengugeijutsuron* u.a. Texten. Auch *Ideals of the Samurai – Writings of Japanese Warriors* (1982) von Scott William Wilson soll nicht unerwähnt bleiben. Darin finden sich Auszüge der wichtigsten Schriften und Hausgesetze (*kakun*) einzelner Krieger-Persönlichkeiten beginnend mit Hojo Shigetoki (1198-1261) bis hin zu Kuroda Nagamasa (1568-1623), die ein wichtiges Bindeglied für die zunächst Tradierung und dann Formierung der unter dem Aspekt *bu* behandelten Lehren des 'gemeinsamen Wegs von Schwert und Pinsel' darstellen. Nicht wirklich hilfreich hingegen ist z.B. der Aufsatz 'Bushido' - *Der Weg des Kriegers* von Peter Pantzer im Katalog zur

Ausstellung 'Samurai und Bushido. Der Spiegel Japans – Nagoya und die Einheit des Reiches 1550-1867' (Wien 1999). In mal exzentrischem, mal laxen Stil geschrieben werden *seppuku*, Inazo Nitobe und Yukio Mishima angeführt und wieder einmal das *Gorin no sho* und das *Hagakure* als 'auf der völlig gleichen Linie liegend' hingestellt. Das Buch *The Taming of the Samurai – Honorific Individualism and the Making of Modern Japan* (1995) von Ikegami Eiko deutet die moderne japanische Gesellschaft unter der Geschichte der Samurai und ihrer Denk- und Lebensweise. Wenngleich lesenswert und informativ, beschränkt sich die Erörterung der kriegerischen Ideale doch wieder fast ausschließlich auf das *Hagakure*, den Vorfall der 47 Samurai, den Neokonfuzianismus sowie auf Yamaga Sokô und Yoshida Shôin. Eine kritische aber dennoch neutrale Haltung zum Thema zeigt Gerhard Bierwirth in *Bushido – Der Weg des Kriegers ist ambivalent* (2005). Erneut wird darin untersucht, welche Wünsche und Realitäten sich damals wie heute hinter einem v.a. durch das *Hagakure* repräsentierten Bushido verbergen. Zuletzt seien noch zwei Arbeiten genannt, welche die Kampfkünste im Kontext der modernen abendländischen Welt angehen. In *Psycho-Training im Kampf- und Budo-Sport - Zur theoretischen Grundlegung des Kampfsports aus der Sicht einer auf dem Zen-Buddhismus basierenden Bewegungs- und Trainingstheorie* (1981) erläutert der Autor Horst Tiwald Wesen und Bedeutung der neuzeitlichen Kampfkünste. In *japanische Budo-Disziplinen und abendländische Bewegungskultur – Entstehung, Verbreitung und Aneignung kulturfremder Sportarten am Beispiel japanischer Kampfkünste* (1986) geht Frederic Fredersdorf auf das Konzept des lebenslangen Lernen der japanischen Bewegungskünste ein und versucht Möglichkeiten aufzuzeigen, wie dieses auch im Westen und innerhalb der westlichen Sportarten zum tragen kommen könnte.

Hiermit ist die Präsentation der mehr (und zum Teil auch weniger) relevanten Sekundärliteratur abgeschlossen. Nicht eigens aufgeführt wurde dabei die notwendige Literatur zum Buddhismus, Taoismus und (Neokonfuzianismus); des weiteren wurde darauf verzichtet, aus der Vielzahl der geistesgeschichtlichen Abhandlungen zur Tokugawa-Zeit diejenigen herauszugreifen, welche sich noch oder nur ganz peripher mit der Thematik der vorliegenden Arbeit befassen. Ebenso wurde darauf verzichtet, Beispiele für die blühende Gattung moderner 'Lebenshilfe- und Unternehmensführungsliteratur' zu nennen, welche sich auf die klassischen Kampfkünste als ihre Grundlage beruft und in ihrer Qualität beachtliche Unterschiede aufweist.

# KAPITEL 1: RELIGION UND KRIEG

*Jedes Land hat eine Armee –  
entweder die Eigene, oder eine Fremde.<sup>5</sup>*

## 1.1. EINFÜHRUNG

In diesem ersten Teil sollen zunächst einige grundlegende Betrachtungen über das Verhältnis zwischen Religion und Krieg sowie zwischen dem religiösen Erlebnis und der mentalen und emotionalen Verfassung eines Kriegers (oder Soldaten) angestellt werden. Während in den späteren Kapiteln der Arbeit bezüglich des Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus meist von ´religiös-philosophischen Lehren´ oder ´Traditionen´ gesprochen wird, soll an dieser Stelle zunächst zwischen den Begriffen ´Religion´ und ´Religiosität´ unterschieden werden.<sup>6</sup>

Der Begriff ´Religiosität´ bezeichnet dabei eine bestimmte Lebenshaltung und ein bestimmtes Lebensgefühl, welches, insbesondere in der Frühzeit der menschlichen Geschichte, als allen Menschen gemeinsam angenommen wird. Das solcherart angenommene Gefühl soll sich dabei im Wesentlichen durch zwei Dinge auszeichnen: Die Ungesicherheit der Existenz einerseits und das Erfahren der Welt und des eigenen Daseins als etwas Wunderbares und zugleich Rätselhaftes andererseits.<sup>7</sup>

Ersteres beinhaltet früher alles, was man zusammenfassend als den täglichen Kampf ums Überleben bezeichnen könnte: zunächst das Sammeln von Nahrung und das Hoffen auf

---

<sup>5</sup> ´Wahlslogan´ auf einem Plakat der Bundeswehr.

<sup>6</sup> Die ganze Vielfalt und Bandbreite der unter dem Begriff ´Religion´ behandelten Phänomene sowie wie die unterschiedlichen Ansichten bezüglich darüber, was Religion ist oder nicht ist, können und sollen hier nicht angesprochen oder gar diskutiert werden.

<sup>7</sup> Es ist einleuchtend, dass ein solches religiöses Erleben weder auf eine bestimmte Gruppe von Personen beschränkt, noch an die Ausführung irgendwelcher besonderer Tätigkeiten gebunden ist – praktisch alles kann überall als etwas Wunderbares, Furchteinflößendes, Rätselhaftes oder dergleichen wahrgenommen werden. Als Beispiel für eine solche Haltung kann auch der Shinto angeführt werden, in welchem quasi jeder Ort und jede Erscheinung in der Natur (und auch der Mensch selbst!) zum Objekt eines solchen Erlebens werden kann, welches dann in der Folge mit dem Begriff *kami* zum Ausdruck seines numenalen Charakters belegt wird. Gerade hierauf, d.h. auf die (Wieder)Erweckung eines solchen Erlebnisses bzw. der Schaffung der hierfür notwendigen Bewusstseins-Disposition zielen, zumindest in Teilen, viele alte und neue spirituelle Lehren und Praktiken Asiens als auch des Abendlandes (so z.B. die des ´Gott in allen Dingen finden´ der ignatianisch-jesuitischen Spiritualität oder die Lehre des Zen, das Alltägliche, Unscheinbare und ´normalerweise´ nicht Erwähnenswerte zum Gegenstand der Aufmerksamkeit zu machen). Siehe hierzu auch: Rudolf Otto, *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*.

Jagdglück, später die Sorge um gutes Wetter für eine reichliche Ernte; das Ausgeliefertsein an oder unzureichender Schutz gegenüber klimatischen Bedingungen; der Kampf gegen wilde Tiere oder feindliche Gruppen, Banden, Stämme, Völker und Reiche. Unbekannte Mächte und Gefahren lauerten überall; das Überleben war keineswegs selbstverständlich und der Tod etwas stets Gegenwärtiges. Die Lebenserwartung war kurz, die Lebenserfahrung intensiv.

Dieser Unsicherheit stand die Wunderbarkeit und Rätselhaftigkeit der eigenen Existenz gegenüber. Neben dem Unerklärlichen und Willkürlichen tat sich eine Welt der Ordnung und Gleichmäßigkeit auf: bestimmte Phänomene der Natur und des Himmels ereigneten sich Tag für Tag und Jahr für Jahr auf die gleiche Weise; neben Tod, Krankheit und Verletzung gab es heilende Pflanzen; bestimmte Handlungen zeitigten stets dieselben Folgen; die Sprache und der Verstand erhoben den Menschen über die Gegenwart und wurden zu seinen mächtigsten Werkzeugen.<sup>8</sup>

In diesem Sinne verstanden, ist Religiosität nichts anderes als ein bewusstes Leben und Erleben der eigenen Existenz und der existenziellen Situation und war wohl, wenigstens für den Großteil der Menschen, noch bis in die Neuzeit hinein etwas Selbstverständliches. Erst wenn die grundlegenden existenziellen Bedürfnisse (Kleidung, Nahrung, Obdach, medizinische Versorgung) gesichert scheinen, verliert der Großteil des Bewusstseins sich in den äußeren Dingen oder eingeschlüfert wird (sei es in körperlicher Genusssucht, die sich in ständig neuer Sinnenbefriedigung äußert, in körperlicher Untätigkeit und fehlender Bewegung oder im geistigen Abstumpfen und Betäuben mittels Alkohol, Fernsehen, etc.) und so Selbstreflexion und Innenschau mehr und mehr dahinschwinden, kann einem solchen religiösen Empfinden die Grundlage entzogen werden. So gesehen ist es denn auch nicht verwunderlich, dass die Bewusstmachung unbewusster und verdrängter Bewusstseinsinhalte mit Hilfe der Psychoanalyse eben im Westen und gerade mit Beginn des 20. Jh. ihren Anfang genommen hat.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Beide Erlebnisweisen sind aber auch noch heute, in der modernen Welt, jederzeit möglich: So steht der Mensch nach wie vor einer Vielzahl von natürlichen Katastrophen, wie Bränden, Überschwemmungen, Orkanen, Lawinen etc. hilflos gegenüber; Aids, Krebs, Parkinson, Alzheimer und andere Krankheiten treffen unvermittelt gesunde Menschen; auf den Strassen gibt es täglich Hunderte von Verkehrsoptern, etc. Andererseits hat der Mensch wahre technische Wunderwerke geschaffen, die von einem Großteil der Menschheit zwar benutzt, deren Funktionsweise jedoch nicht verstanden wird; daneben stehen jedoch in einem viel größeren Maße die vielen neuen, bisher unbeantworteten, vielleicht auch gar nicht endgültig beantwortbaren Fragen in den Naturwissenschaften, welche mit jedem Stückchen Erkenntnis einhergehen.

<sup>9</sup> Man kann vielleicht sagen, dass die religiös-philosophischen Lehren des Ostens im großen und ganzen individualistischer ausgerichtet sind und infolge dessen mehr Gewicht auf das Gewahrsein des eigenen

Gegenüber einer solchen Haltung bezeichnet 'Religion' in erster Linie nicht einen individuellen Glauben und eine damit verbundene Lehre oder Weltsicht, sondern ganz allgemein eine gewissermaßen erstarrte und gesteuerte Religiosität (Dogmatik) und umfasst in diesem Sinne sowohl festgelegte Rituale, eine Kosmogonie und Kosmologie sowie eine Gruppe von Verhaltensregeln, Werten und Normen, als auch eine bestimmte Klasse von Privilegierten, die zwischen dem Einzelnen und dem nunmehr objektivierten und meist personalisierten Mysterium oder Mysterien des Daseins vermitteln.<sup>10</sup>

Analog hierzu soll für diese Arbeit eine (selbstverständlich idealisierte) Unterscheidung zwischen 'Soldat' und 'Krieger' getroffen werden. Diese besteht im wesentlichen darin, dass für einen Krieger die Selbstverantwortlichkeit seines Handelns im Mittelpunkt des Bewusstseins steht (oder wenigstens stehen sollte), während ein Soldat in erster Linie Empfänger von Befehlen ist. 'Kriegertum' (vgl. 'Krieg', 'kriegen': durch Bemühung etwas erreichen) steht hier also für eine innere Haltung (welche im übertragenen Sinne an keinen bestimmten sozialen Stand o.ä. gebunden ist), demgegenüber 'Soldatentum' ein äußeres Verhältnis ('im Sold stehen') bezeichnet (vgl. Ausblick I). Der Krieger ist in erster Linie Persönlichkeit und Individuum, der Soldat eine Nummer. Dies findet seinen Ausdruck auch in der individuellen Rüstung und dem individuellen Schmuck eines Kriegers auf der einen Seite und der gleichmachenden Uniform der Soldaten auf der anderen Seite. Idealerweise kämpft der Krieger aus freiem Entschluss, während der Soldat den Krieg seiner Oberen kämpft.<sup>11</sup>

---

Innenlebens und persönliche Erlebnisse legen. Da sich jedoch in eigentlich allen asiatischen Ländern die traditionelle Lebensweise unter dem Einfluss von christlich-abendländischen, kapitalistischen, sozialistischen und anderen Normen und Doktrinen mehr oder weniger stark gewandelt hat, üben die traditionellen Lehren auch hier keine zwingende Wirkung mehr auf jeden einzelnen aus. Andererseits legt auch die abendländisch-christliche Tradition ihrem Ursprung nach starken Wert auf Gewissenserforschung, die Annahme des Lebens als etwas Geheimnisvolles und die Betrachtung der eigenen Vergänglichkeit (siehe 1.3.); hier haben die Lehren ihren verpflichtenden Charakter aber durch die Trennung von Kirche und Staat einerseits und die Mechanisierung bzw. Technokratisierung andererseits weitgehend eingebüßt. Siehe hierzu auch: Fromm / Suzuki / Martino, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*; Enomiya-Lassalle/ Makibi; *Zen-Buddhismus* sowie C.G. Jung, *Zur Psychologie östlicher Meditation*.

<sup>10</sup> Siehe hierzu auch James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*.

<sup>11</sup> Man denke in diesem Zusammenhang auch daran dass Kriegerverbände, was ihre Personenzahl betrifft, größtenteils stets weit hinter der eines Soldatenheeres zurückstanden und dies aufgrund der Unterschiedlichkeit ihrer sie tragenden Werte und Personen auch mussten.

## 1.2. UNIVERSALITÄT VON RELIGION UND KRIEG

Das Anliegen dieses Kapitels soll es sein, die Universalität und Allgegenwärtigkeit von Religion und Krieg bzw. von religiösem Erlebnis und kriegerischer Auseinandersetzung in der menschlichen Geschichte aufzuzeigen. Es geht hier also nicht darum, den Ursprung und die damit verknüpfte Frage nach Notwendigkeit von Krieg und Religion im Leben des Menschen entscheiden zu wollen; es sollen lediglich religiöses Erlebnis und kriegerische Auseinandersetzung als für den Menschen eigen seit frühester Zeit aufgezeigt werden.<sup>12</sup>

Die Frage, was den Menschen zum Menschen macht und ihm vom Tier unterscheidet (oder mit ihm verbindet), muss letztendlich jeder Einzelne für sich selbst, je nach Ansatz, persönlicher Sichtweise und Wertschätzung, beantworten. Generell aber werden Werkzeuggebrauch, Sprache und Vernunft sowie Religion weitestgehend als für den Menschen charakteristisch anerkannt; wobei jedoch gerade in diesen Bereichen die Forschung über Fähigkeiten und Fertigkeiten insbesondere von *Menschen-Affen* (!) eine Vielzahl erstaunlicher Ergebnisse liefert und klare Grenzen oftmals verschwommen erscheinen lässt. Zur Ursprünglichkeit des religiösen Erlebnisses schreibt Mircea Eliade:

Es ist tatsächlich schwierig, sich vorzustellen, wie der menschliche Geist ohne die Überzeugung funktionieren könnte, dass es eine nicht weiter zurückführbare Wirklichkeit in der Welt gibt; und es ist unmöglich, sich die Heraufkunft des Bewusstseins vorzustellen, ohne dass man dem Streben und den Erfahrungen des Menschen einen *Sinn* zugeschrieben hätte. Die Erkenntnis einer wirklichen und sinnvollen Welt ist aufs innigste mit der Entdeckung des Heiligen verbunden. Denn durch die Erfahrung des Heiligen hat der menschliche Geist den Unterschied zwischen dem erkannt, was sich als wirklich, mächtig, bedeutsam und sinnvoll enthüllt, und dessen Gegenteil – dem chaotischen und gefährvollen Fluss der Dinge, ihrem zufälligen und sinnlosen Aufgang und Untergang.

Das 'Heilige' ist also ein Element der Struktur des Bewusstseins und nicht ein Stadium in der Geschichte dieses Bewusstseins. *Als ein menschliches Wesen zu leben* war in den ältesten Kulturen schon an sich ein *religiöser Akt*, denn Nahrung, Sexualität und Arbeit hatten eine sakramentale Bedeutung. Mit anderen Worten, *Mensch* sein oder, besser: werden heißt 'religiös' sein.

(Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen – Band 1*; S.7)

---

<sup>12</sup> Siehe hierzu: Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen* (4 Bd.); Campbell, *Die Masken Gottes* (4 Bd.); Delbrück, *Geschichte der Kriegskunst* (4 Bd.); Viscount Montgomery of Alamein, *Kriegsgeschichte - Weltgeschichte der Schlachten und Kriegszüge*.

Dieses Zitat ist dabei auch insofern von Interesse, als es einen Bezug zwischen Ordnung und Religion herstellt. Religion in diesem ursprünglichen Sinne ist nicht einfach nur sinnstiftend, wie heutzutage manchmal behauptet wird, sondern vielmehr Lebensausdruck einer mit Hilfe der Sinne, des Gemüts und des Verstandes in der Welt erfahrenen Ordnung.<sup>13</sup> So ist es denn auch die Wiederholung dieser Ordnung, d.h. des den die Welt ordnenden Prozesses oder Aktes, wie er in der jeweiligen Mythologie eines Volkes oder Reiches seinen Niederschlag gefunden hat, welche den Kern und das Geheimnis im ursprünglichen Ritus darstellt; d.h. es geht darum, das schöpferische Wunder der Weltordnung durch Nachvollzug gegenwärtig zu machen und aufrecht zu erhalten.<sup>14</sup> Diese Vorstellung liegt der praktisch alle Bereiche des menschlichen Lebens durchdringenden Ritualisierung des Verhaltens in frühen Kulturen (welche ihren Ausdruck z.B. in den Reinigungszeremonien, *harae*, und Beschmutzungen, *kegare*,<sup>15</sup> des Shintô oder in den umfassenden Regeln des chinesischen *li* finden kann) ebenso zugrunde wie der Auffassung des gesamten Reiches als

---

<sup>13</sup> An dieser Stelle kündigt sich auch schon ein, wenn nicht das wesentliche Problem des Menschen im Zusammenhang mit seiner Selbsterfahrung und Lebensdeutung an, nämlich die Aufgabe und Rolle, Funktion und Wertschätzung die er seinem Verstand beimisst und durch ihn erfährt. Im Grunde genommen aber liegt das Problem im Verstand selbst begründet, der eine doppelte Aufgabe übernimmt, nämlich einmal die der Aufnahme und Verarbeitung des durch die fünf Sinne gewonnenen Materials, andererseits zugleich die Interpretation und Deutung des so gewonnenen Materials entscheidend prägt. In freier buddhistischer Formulierung könnte man sagen, dass der Verstand seine eigene Rolle in Form eines nicht-substantiellen Ego dauerhaft zu fixieren versucht und aufgrund dieses Irrtums sich notwendig Leiden ergibt.

<sup>14</sup> „Der Mensch kann nichts anderes tun, als den Schöpfungsakt wiederholen; sein religiöser Kalender ruft im Laufe eines Jahres alle kosmogonischen Akte wieder ins Gedächtnis zurück, die *ab origine* stattgefunden haben. Tatsächlich wiederholt das heilige Jahr unaufhörlich die Erschaffung der Welt, der Mensch ist Zeitgenosse der Kosmogonie und der Anthropogonie, weil das Ritual ihn in die mythische Epoche des Anfangs versetzt.“ (Eliade, *Kosmos und Geschichte*; S.25) Nichts anderes liegt auch der Liturgie und den Mysterienspielen des Christentums zugrunde, welche durch die Vergegenwärtigung des göttlichen Geschehens den Menschen dem Heil entgegen führen (siehe hierzu z.B.: Grün / Reepen, *Heilendes Kirchenjahr* und Watts, *Mythus und Ritus des Christentums*).

<sup>15</sup> “Kegare – Pollution. Thought originally to have meant an unusual condition. Some scholars interpret it to mean the exhausting of vitality. In Shinto, it is regarded as inauspicious, the source of unhappiness and evil, and as an impediment to religious ceremonies. Pollution is removed by avoiding participation in religious matters and social life for a certain period of time, and by performing ceremonies of exorcism or purification (*harae*). Until the middle ages, the death of humans and domestic animals, childbirth, menstruation, eating meat, and sickness, were all regarded as sources of pollution. Today emphasis is placed more on mental or spiritual pollution.” (*Basic Terms of Shinto*)

irdische Verkörperung und Abbildung der göttlichen Ordnung in den frühen sakralen Königreichen von Mesopotamien und Ägypten.<sup>16</sup>

Die Kraft der Sitte (*li*) ist es, durch die Himmel und Erde zusammenwirken, durch die die vier Jahreszeiten in Harmonie kommen, durch die Sonne und Mond scheinen, durch die die Sterne ihre Bahnen ziehen, durch die Gut und Böse geschieden werden, durch die Freude und Zorn den rechten Ausdruck finden, durch die die Unteren gehorchen, durch die die Oberen erleuchtet sind, durch die alle Dinge trotz ihrer Veränderungen nicht in Verwirrung kommen. Weicht man von ihr ab, so geht alles zugrunde. Ja wirklich, die Sitte ist doch das Vollkommenste!

(*Li Gi - Li San Ben*)<sup>17</sup>

Religiöses Erlebnis, religiöses Handeln und Religion zeigen sich also aufs innigste mit der Entwicklungsgeschichte des Menschen verbunden, wobei Form und Ausdruck von Religiosität und Religion sich zwar in einem steten Wandel befunden haben und bis heute befinden, es aber zugleich keine Anzeichen für das Vorhandensein einer völlig a-religiösen Bewusstseinsverfassung des Menschen und einer damit einhergehenden Gesellschaftsordnung und Kultur gibt.<sup>18</sup>

Ebenso universell und ursprünglich sind nun Krieg und kriegerische Auseinandersetzungen mit der menschlichen Geschichte verbunden, wie archäologische Zeugnisse und früheste schriftliche Quellen reichhaltig belegen. Dabei steht die Realität kriegerischer Auseinandersetzungen und des damit erlebten Leids stets in Zusammenhang mit und im Gegensatz zu der Frage nach der Unabdingbarkeit von Krieg und zwischenmenschlicher Gewalt und der Möglichkeit dauernder friedlicher Koexistenz.

---

<sup>16</sup> Siehe hierzu u.a. Campbell, *Die Masken Gottes – Mythologie des Ostens*; Eliade, *Kosmos und Geschichte* und Assmann, *Ägypten – Eine Sinngeschichte*.

<sup>17</sup> Wilhelm, *Li Gi – Das Buch der Riten, Sitten und Bräuche*; S.205

<sup>18</sup> So konnten auch weder offiziell a-religiöse Staatsformen wie z.B. der Marxismus / Kommunismus oder der Faschismus, noch a-religiöse philosophische Entwürfe wie der Positivismus oder der Existenzialismus das Bedürfnis nach Religiosität aufheben. Ganz im Gegenteil bedienen sich gerade autoritäre Staatsformen eines erheblichen a-religiösen Kultus in Formen wie Führerverehrung, Massenveranstaltungen, etc; andererseits stehen in vielen westlichen Ländern Sport und Medienstars in einem quasi-religiösen Rahmen, was schon Begriffe wie Star-´Kult´, ´Kult´-Show oder Pop-´Ikonen´ belegen. Im oben angeführten Sinne von Religiosität als eine dem Menschen von Natur aus eignende Gemütsverfassung ist ein völlig areligiöses Leben ja auch gar nicht möglich.

Auf mythologischer Ebene finden sich hier die Modelle der *Hybris* und der *Theomachie*,<sup>19</sup> der Schuldbarkeit (Sündenfall) oder Verblendung des Menschen, der periodischen Weltzeitalter sowie Paradies- und Endzeitvorstellungen. Philosophie, Psychologie, Biologie (Etiologie), Ethnologie u.a. Fachbereiche haben sich ebenfalls ausführlich mit der Frage nach Ursachen und Notwendigkeit von Aggression, Gewalt und Krieg befasst.<sup>20</sup> Als ausschlaggebender Faktor für die meisten gewaltsamen Auseinandersetzungen prähistorischer Zeit (d.h. der Zeit vor der Geschichtsschreibung) sowie unter Naturvölkern lässt sich dabei das Verhältnis von Bevölkerungszahl, Lebensraum (Bevölkerungsdichte) und Nahrungsversorgung ermitteln.<sup>21</sup> Vereinfacht gesagt dient die kriegerische Auseinandersetzung dazu, ein Ungleichgewicht zwischen diesen drei Werten aufzuheben, sei es durch Dezimierung der Bevölkerung,<sup>22</sup> durch Erweiterung des Lebensraums oder durch Raub von Nahrungsmitteln (wobei sich in der Regel alle drei Werte durch eine kriegerische Auseinandersetzung ändern). Charakteristisch für solche Auseinandersetzungen ist dabei, dass es in diesen Gruppen noch keine spezialisierte Kriegerkaste gibt (wie dies in den frühen Hochkulturen der Fall ist); vielmehr sind es die Jäger der Stämme, welche ihre normalerweise zum Ernähren der eigenen Gruppe in der Natur angewandten Fertigkeiten in einem erweiterten Umfang ausüben.<sup>23</sup> Neben solchen, durch existenzielle Nöte hervorgerufenen kriegerischen Auseinandersetzungen finden sich vor allem mit Beginn der geschichtlichen Zeit bzw. seit der Zeit der frühen Hochkulturen Beweggründe wie Eroberungsdrang, Jagd nach Reichtum, Ruhm und Macht sowie die Vorstellung von der Erfüllung einer besonderen Mission oder eines quasi-göttlichen Auftrags.

An dieser Stelle sei noch kurz auf die Bedeutung der Entwicklung von Waffen für den Menschen hingewiesen. Es ist ein Charakteristikum des Menschen, dass seine natürlichen körperlichen Kräfte und Waffen allen größeren Tieren unterlegen sind (der Mensch besitzt

---

<sup>19</sup> So z.B. der Turmbau zu Babel, die Sage von Dädalus und Ikarus, die Machtkämpfe der Göttergeschlechter in der griechischen oder zwischen Asen und Wanen in der germanischen Mythologie etc.

<sup>20</sup> Siehe z.B. Lorenz, *Das sogenannte Böse*; Alain, *Mars*; Fromm, *Aggressionstheorie*.

<sup>21</sup> Siehe hierzu u.a. Benedict, *Urformen der Kultur*; Fischer, *Ethnologie – Einführung und Überblick*.

<sup>22</sup> Man denke hier auch an das Säuglings- und Altentöten.

<sup>23</sup> Wenn man heute von Arbeitsteilung (seit dem späten Mittelalter) und Spezialisierung (im Bereich der Naturwissenschaften insbesondere seit dem 19./20.Jhd.) spricht, sollte man daran denken, dass die für alle frühen Staaten belegbare und das gesamte europäische Mittelalter bestimmende Einteilung der Menschen in verschiedene 'Klassen' oder 'Stände' wie Landwirte, Geistliche / Priester, Händler, Handwerker, Staatsmänner, Soldaten etc. untrennbar mit der gesamten Geschichte Asiens und Europas verbunden ist.

weder Klauen noch Reiß- oder Fangzähne, etc.);<sup>24</sup> erst durch den Einsatz von Werkzeugen vermag er seine natürliche körperliche Unterlegenheit auszugleichen und sich über seine Umwelt zu erheben.<sup>25</sup> Und so wie der Verstand als stärkste Waffe des Menschen bezeichnet wird, ist die Entwicklung konkreter Waffen als Werkzeuge zum Überleben nur eine natürliche Folge des Gebrauchs des Verstands. Solcherart lediglich der Verteidigung gegen Angriffe wilder Tiere oder der Jagd (und damit der Nahrungsversorgung) dienende Waffen werden widerspruchslos als ethisch neutral angesehen; doch da zum Zeitpunkt des Beginns größerer kriegerischer Auseinandersetzungen der Menschen untereinander Waffen bereits existierten, ist deren Einsatz wohl unvermeidlich, wobei Waffen schon früh zum Gegenstand höchster Wertschätzung und tiefster Missbilligung wurden.<sup>26</sup>

Die vorzüglichsten Waffen können Werkzeuge des Verhängnisses sein  
Und so im Widerspruch stehen zum Naturgesetz.  
Wer vom Tao erfüllt ist, kehrt sich davon ab.  
Reife Führer (*kunshi*) bevorzugen die Linke und halten sie in Ehren;  
Wer Waffen gebraucht, hält die Rechte in Ehren.  
Waffen sind Werkzeuge des Verhängnisses,  
Die von den Unreifen (*hi-kunshi*) gebraucht werden.  
Ist ihr Gebrauch denn unvermeidlich,  
So handeln die Erhabenen mit ruhiger Zurückhaltung.  
Lass selbst im Sieg keine Freude aufkommen,  
Denn solche Freude führt zum sich abfinden mit dem Gemetzel.  
Wer sich abfindet mit dem Gemetzel,  
Kann in der Welt Erfüllung nicht finden.  
(*Tao Te King* - Kap. 31)

Zusammenfassend lässt sich festhalten:

Ab einer bestimmten Stufe der menschlichen Organisation (bedingt durch eine ausreichend große Population), welche mit der Bildung von Reichen oder dem Zusammenschluss zu (Stadt)Staaten einhergeht, zeigen sich Krieg und Religion als ursprünglich mit der

---

<sup>24</sup> Aber auch eine Vielzahl kleiner und Kleinst-Lebewesen können dem Menschen gefährlich werden: Schlangen, Insekten, Spinnen, Fische, etc.

<sup>25</sup> Vgl. auch den Begriff *techné* und die Rolle der Technik (oder oftmals schon Technikabhängigkeit) in der gegenwärtigen Zeit.

<sup>26</sup> Man denke aber auch an die in unserer Zeit geführten Debatten und Absprachen über den Einsatz und Besitz von Atomwaffen, biologischen und Chemische Waffen etc.

Geschichte dieses jeweiligen Reiches bzw. Volkes verbunden. Anders ausgedrückt: keine Geschichte der Menschheit in Europa, Orient und Asien kann auf Bezugnahme zu Religion und Krieg verzichten. Damit einher geht die Herausbildung einer spezialisierten (berufsmäßigen) Krieger- und Priesterkaste, die Macht und Herrschaft über Güter und Menschen für sich beanspruchen (entweder aufgeteilt, umkämpfend oder vereint in der Person von Krieger-Priestern, militärisch-geistlichen Führern o.ä.).<sup>27</sup>

Hierin, d.h. in der Erkenntnis, dass ab einer bestimmten Größe gemeinschaftlichen menschlichen Zusammenlebens Spezialisierung, Entfremdung des Menschen von der Natur und einer schöpferischen Arbeit, Hierarchien sowie organisierte Religion und Krieg unvermeidlich werden, wurzelt letztlich der Wunsch nach Rückkehr zu einer 'einfachen' Welt, d.h. einer Welt kleiner autarker Gemeinschaften, in denen der Einzelne ein produktives, erfülltes und im Einklang mit der Natur stehendes Leben führen kann.

In einer kleinen Organisation (*kuni*) mit wenig Menschen:

Lasst zehnt- oder hundertmal mehr Werkzeuge verfügbar sein,

Als man gebrauchen kann.

Lasst die Menschen ihr Leben hochhalten [wörtlich: den Tod ernstnehmen],

Und trotzdem nicht in die Ferne schweifen.

Zwar sind Boote und Wagen verfügbar,

Doch gibt es für ihren Gebrauch keinen Anlass.

Zwar sind Harnisch und Waffen verfügbar,

Doch gibt es für ihre Zurschaustellung keinen Anlass.

Lasst die Menschen wieder Schnüre kneten und sie gebrauchen.

Ihre Speise wird schmackhaft sein.

Ihre Kleidung wird fein sein.

Ihr Heim wird fest gegründet sein.

Ihre Sitten werden fröhlich sein.

Benachbarte Organisationen mögen auf Sichtweite aneinandergrenzen;

Ihr Krähen und Bellen mag hier wie dort hörbar sein.

Doch mögen durchaus die Menschen ihr Leben beschließen,

Ohne hinübergegangen oder herübergekommen zu sein.

(*Tao Te King* - Kapitel 80)

---

<sup>27</sup> Neben diesen beiden traditionellen Gruppen standen dabei ebenfalls schon seit jeher die Staatsmänner (Politiker); hinzu kommen besonders in der Neuzeit noch die Medien und die Wirtschaft mit ihren Verbänden, Führern und Repräsentanten.

### 1.3. ÄUßERE UND INNERE ZUSAMMENHÄNGE VON RELIGION UND KRIEG

In den beiden vorangehenden Abschnitten wurde ein kurzer Blick auf die Begriffe Religion und Religiosität, Krieger und Soldat geworfen sowie auf die Allgegenwärtigkeit von Religion und Krieg innerhalb der menschlichen Geschichte und Kultur. Im folgenden soll nun ergänzend hierzu auf einige äußere und innere Gemeinsamkeiten zwischen diesen beiden Bereichen eingegangen werden.

Denn untergehn muss, was entsteht, und wiederkehren, was verschwand. Drum klage nicht um das, was du als unvermeidlich hast erkannt.

*(Bhagavadgita; II.27)*<sup>28</sup>

Wenn die einen durch den Anblick ihres Blutes noch heftiger vorwärts stürmen und andere in Ohnmacht fallen, wenn sie anderer Blut sehen, dann kommt das von der Festigkeit und Schlaffheit ihres Geistes. Man lasse sich daher vom Leid nicht bezwingen und überwinde den Schmerz.

*(Bodhicaryavatara; Kap. VI.)*<sup>29</sup>

#### ERSCHEINUNGSFORMEN I: DAS GEBÄUDE UND SEINE BEWOHNER

Die erste Übereinstimmung bezüglich Religion und Krieg auf welche hier kurz eingegangen werden soll betrifft ihre Präsenz in der Welt; d.h. ihr dauerhaftes Vorhandensein bzw. ihre Verkörperung in Form von Institutionen, Organisationen oder Gesellschaften und die in und durch diese(n) Vereinigungen agierenden Menschen. Politische, militärische und religiöse Zusammenschlüsse bilden dabei 'Körperschaften', welche als Staat oder Reich, Militär und Kirche(n) in Erscheinung treten und durch klare, alle Mitglieder verpflichtende Strukturen (Ämter, Verfassung, Behörden, Aufgaben, Zuständigkeiten, etc.) und Hierarchien (Rangordnung, Rangabzeichen) gekennzeichnet sind. Eine solche Auffassung bzw. Interpretation des Staates oder Reichs als Körper hat dabei im Abendland (z.B. Platon, Hobbes) ebenso wie in Asien (Indien, China) eine lange Tradition. Man denke auch an die Bezeichnung 'Staatsoberhaupt' (und 'Häuptling' allgemein) ebenso wie an die Parallelisierung zwischen den Ämtern des Staates und den Organen des Körpers in der

---

<sup>28</sup> Die Zitate der Bhagavadgita folgen der durch Glasenapp bearbeiteten Übersetzung von Boxberger (Reclam Verlag Stuttgart 1955). Zum Vergleich siehe die Übertragungen von Schroeder und Radhakrishnan.

<sup>29</sup> Steinkellner, Santideva – Eintritt in das Leben zur Erleuchtung; S.65

traditionellen chinesischen Medizin.<sup>30</sup> Auch Begriffe und Personifizierungen, wie z.B. *dharmakaya* (‘Dharma-Leib’) und andere sind hier zu beachten.<sup>31</sup> Letztendlich kommt hier die Vorstellung oder Erkenntnis einer bestimmten Beziehung zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos zum Ausdruck, wie sie auch den oben angesprochenen Riten und sakralen Handlungen zugrunde liegt.<sup>32</sup> Diese institutionellen Übereinstimmungen werden weiterhin ergänzt durch den besonderen Wert, welcher dem Gehorsam gegenüber dem Ranghöheren, Vorgesetzten, Oberen etc. beigemessen wird (vgl. 4.2.6.). Dazu kommt oftmals eine innige Verbundenheit einzelner Mitglieder zueinander, welche im Sinne des ‘geistlichen Begleiters’ bzw. ‘Führers’ (Beichtvater, Spiritual, Guru, o.ä.) ihre Parallele in der Lehrer bzw. Meister-Schüler-Beziehung in den traditionellen Kampfkünsten hat (nicht zu verwechseln mit dem unpersönlichen Verhältnis einer Anhängerschaft zu ihrem religiösen, politischen oder militärischen ‘Führer’).<sup>33</sup> Darüber hinaus kennzeichnet religiöse und militärische Zusammenschlüsse in der Regel ein ausgeprägter Kultus, welcher öffentliche ebenso wie nur Mitgliedern vorbehaltene Veranstaltungen aller Art (z.B. Gedenkfeiern für Heilige und Helden, Gründungstag des Klosters, der Einheit o.ä., Initiationsriten und Weiheriten, Fahneneid, Defilieren, feierliches Gelöbnis etc.) mit einschließt.

---

<sup>30</sup> Siehe *Huangdi-neijing*, Kap.8 (Schmidt, *Der Klassiker des Gelben Kaisers zur inneren Medizin*; S.94) ‘Organisch’ wird in der Regel gleichbedeutend mit ‘lebendig’, d.h. ‘Eigenleben’ besitzend, gebraucht; der Begriff bedeutet ursprünglich jedoch soviel wie ‘Werkzeug, Instrument, Körperteil’ (*organon*). In diesem Sinne entsprechen die Mitglieder einer solchen Vereinigung den ausführenden Organen (Werkzeuge oder Mittel), ihre Räumlichkeiten (Immobilien) dem Skelett, die Satzungen dem Geist und die Finanzen (‘Geldfluss’) dem Blut. Fortbestand und Wachstum aber sind natürliche Eigenschaften (Erscheinungsweisen, Zwecke, Ziele) eines Organismus.

<sup>31</sup> Die Spione sind die ‘Augen’ des Herrschers; die Kirche und ihre Mitglieder sind ‘der Leib Christi’; etc.

<sup>32</sup> Das Bemühen des Buddhismus, die Nicht-Existenz einer beständigen, einheitlichen Etwasheit im Menschen (‘Seele’) aufzuzeigen (*anatta*), lässt sich dabei auch auf solche geistig-materiellen Objekte anwenden: DIE Kirche, DER Staat, DAS Heer existieren ebenso wenig wie DAS Ich, DER Soundso, DIE (deutsche) Nation etc. Vgl. hierzu das Beispiel ‘Vom Wagen’ in *Milindapanha*, Kap. I.1.

<sup>33</sup> Im militärischen Bereich wäre hier einerseits an den Feldwebel als ‘Mutter’ der Kompanie zu denken; andererseits daran, dass der Ansprechpartner für alle internen, privaten und zivilen Probleme stets der unmittelbare nächsthöhere Vorgesetzte sein sollte (‘Befehlskette’).

## ERSCHEINUNGSFORMEN II: SPRACHE UND LITERATUR

Neben den angesprochenen Übereinstimmungen betreffs der äußeren und inneren Strukturen kriegerischer und religiöser Einrichtungen und Organisationen (welche in ihren Grundzügen allen größeren Vereinigungen zu eigen sind) findet sich darüber hinaus eine auffallende Verbundenheit in Sprache und Literatur, welche bereits über eine nur äußerliche Verbundenheit hinausweisen. Zu denken wäre hierbei zunächst einmal an die praktisch überall anzutreffende Verbindung politisch-militärischen Geschehens mit religiösen oder weltanschaulichen Ansichten (s.o.). Viele Bücher des Alten Testaments enthalten ausführliche Schilderungen machtpolitischer Kämpfe und kriegerischer Auseinandersetzungen unter dem Gesichtspunkt der Beziehung des Volkes Israels zu seinem Gott.<sup>34</sup> Das Mahabharata, das 'indische Nationalepos', bringt umfangreiche philosophische und religiöse Inhalte vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung zweier mächtiger Familien.<sup>35</sup> Die Sagen, Legenden und Mythen der Griechen, Kelten und vieler anderer Völker berichten ganz direkt von Kämpfen der Götter untereinander ebenso wie von Kämpfen aufeinanderfolgender Geschlechter, Eroberungen und Abwehr von Eindringlingen etc. Genauso finden sich zahlreiche Beispiele dafür, wie Vertreter des 'einen, wahren' Glaubens sich im meist mit magischen Kräften oder Befähigungen geführten Kampf gegen die eines anderen, 'ketzerischen' Glaubens durchsetzen.<sup>36</sup> Angefangen bei Jagdzaubern bis hin zu direkten 'Feindtötungszaubern', 'Schadensabwehrzaubern', 'Schwarzer Magie', 'Hexerei' etc. sind eine Vielzahl von 'Zauberpraktiken' und 'Zaubermitteln' bekannt, welche auf die Welt und ihre Bewohner einwirken sollen.<sup>37</sup> Als Gegenstück zu diesem 'weltlichen Kampf' findet sich schließlich der 'geistliche Kampf', welcher (v.a. im Christentum und Buddhismus) den Kampf des Menschen gegen verderbende Einflüsse, unheilsame Leidenschaften und schädliche Laster darstellt.<sup>38</sup> Dabei wird sich der kriegerischen Begrifflichkeiten bedient, um die Anstrengungen und Mühen eines solchen Unterfangs aufzuzeigen; Ansehen, Freude, Verdienste und Belohnungen

---

<sup>34</sup> Siehe hierzu die 'Bücher der Geschichte des Volkes Gottes': Josua, Richter, Rut, Samuel, Könige, Chroniken, Esra und Nehemia, Tobit, Judit, Ester, Makkabäer.

<sup>35</sup> Am bekanntesten ist dabei sicherlich der 'Gesang des Erhabenen', die *Bhagavadgitha*. Siehe auch Mehlig, *Weisheit des alten Indien* (Band 1) und Biren, *Mahabharata – Indiens großes Epos*.

<sup>36</sup> Z.B. die Geschichte des Propheten Elija oder das Wirken von Padmasambhava in Tibet. Vgl. hierzu auch den sogenannten 'Schamanenkampf'.

<sup>37</sup> Als herausragendes Beispiel für einen 'Feindtötungszauber' siehe Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens* (Erster Teil, Kap.II.4: 'Das Sterben um die göttliche Kraft'). Allgemein hierzu z.B. Frazer, *Der goldene Zweig*.

<sup>38</sup> Die gängige Bezeichnung geht zurück auf das Werk *Der geistliche Kampf* von Lorenzo Scupoli (1589). Auch die *Philokalia*, eine Sammlung von Lehren und Weisungen früher christlicher Asketen, Eremiten und ostkirchlicher Mönche enthält viele Bezüge zum 'geistlichen Kampf'.

des Erfolgreichen aber werden mit denen eines mächtigen und siegreichen Königs verglichen. Umgekehrt wird Tugendhaftigkeit und Rechtschaffenheit dabei als Schutz und Rüstung aufgefasst, welche den sich auf dem Weg zum Heil Befindlichen sicher geleiten.

Zieht an die Waffenrüstung Gottes, damit ihr bestehen könnt gegen die listigen Anschläge des Teufels. Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Mächtigen und Gewaltigen, nämlich mit dem Herrn der Welt, die in dieser Finsternis herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel. Deshalb ergreift die Waffenrüstung Gottes, damit ihr an dem bösen Tag Widerstand leisten und alles überwinden und das Feld behalten könnt. So steht nun fest, umgürtet an euren Lenden mit Wahrheit und angetan mit dem Panzer der Gerechtigkeit, und an den Beinen gestieft, bereit, einzutreten für das Evangelium des Friedens. Vor allen Dingen aber ergreift den Schild des Glaubens, mit dem ihr auslöschen könnt alle feurigen Pfeile des Bösen, und nehmt den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes.

(Epheser 6, 10-17)<sup>39</sup>

Der Schriftgelehrte trägt Gewissenhaftigkeit und Zuverlässigkeit als Panzer und Helm, Sitte und Gerechtigkeit als Schild und Wehr. Über sich die Güte, wandelt er; in den Armen die Gerechtigkeit haltend, ruht er. Auch eine grausame Regierung kann seinen Standpunkt nicht ändern. So ist seine Selbständigkeit.

(*Li Gi - Ju Hing*)<sup>40</sup>

#### DIE INNERE VERBUNDENHEIT: DAS MYSTERIUM DES TODES

Die Erkenntnis der Allgegenwärtigkeit von Religion und Krieg sowie der (teilweisen) Ähnlichkeit und Verbundenheit ihrer äußeren Erscheinungsformen und sprachlichen Ausdrucksweisen führt zu der Frage, ob sich hierfür auch gemeinsame Ursachen finden lassen und ob es so etwas wie einen inneren Zusammenhang zwischen Religion und Krieg geben könnte. Im folgenden soll als Versuch einer möglichen Antwort hierauf dem 'Mysterium des Todes' als gemeinsamen Bezugspunkt beider Bereiche nachgegangen werden (vgl. auch 5.3.6.)

Neben der Sprache wird oftmals das Wissen um die eigene Sterblichkeit als ein Charakteristikum für das menschliche Leben betrachtet; mit dieser besonders intensiv konfrontiert oder genötigt sich auseinander zu setzen aber sind seit jeher Geistliche,

---

<sup>39</sup> Bibel-Zitate folgen der überarbeiteten Luther-Fassung.

<sup>40</sup> Wilhelm, *Li Gi – Das Buch der Riten, Sitten und Bräuche*; S.196

Heilkundige bzw. Ärzte und Krieger.<sup>41</sup> Insbesondere der tibetische Buddhismus zeichnet sich dabei durch eine eingehende Beschäftigung mit den psycho-physischen Vorgängen während des Sterbens (und danach) aus; wobei bestimmte Meditationspraktiken darauf abzielen, eben jene während des Sterbens sich vollziehenden Vorgänge bereits zu Lebzeiten vorwegzunehmen.<sup>42</sup> Umgekehrt können Kriegserlebnisse einen ganz ähnlichen Charakter zeigen, wie sie auch durch lange und intensive asketische und meditative Praktiken entstehen können; in gewisser Weise handelt es sich beides mal um körperliche, psychische und geistige Grenzerfahrungen oder Grenzüberschreitungen, welche oftmals mit einem 'numinosen Erlebnis' einhergehen.<sup>43</sup>

Der oftmals erschütternden Erfahrung der Sterblichkeit und des Todes entspringt in der Folge einerseits leicht die Frage nach dem Sinn des Daseins, andererseits aber auch das Verlangen, über eine eventuelle nachtodliche Existenz etwas in Erfahrung zu bringen oder wenigstens auf eine solche zu hoffen. Letztendlich scheint die einzige Möglichkeit um einem destruktiven Resignieren zu entkommen darin zu bestehen, den 'Tod' entweder nicht als endgültiges 'Aus' zu betrachten oder das Verständnis von Leben und Tod selbst zu relativieren und transzendieren. Ersteres kann zu Vorstellungen eines Auferstehens im Paradies o.ä. führen (Himmel, Walhalla, Reines Land, Elysium etc.) oder zur Annahme einer Vielzahl aufeinanderfolgender Existenzen (Reinkarnation, Metempsychose, Palingenese). Der Tod wandelt sich dabei von einem andauernden (beklagenswerten oder gefürchtetem) Zustand zu einem bestimmten Zeitpunkt (entgegengesetzt der Geburt), welcher den Übergang in ein anderes Sein bedeutet.<sup>44</sup> Eine noch umfassendere Deutung kann dann schließlich dazu führen, ihn auch nicht mehr als einen bestimmten Zeitpunkt zu betrachten, sondern vielmehr als einen Prozess gleich dem des Lebens. In diesem Sinne finden Leben und Sterben immer statt und bezeichnen nur unterschiedliche Sichtweisen eines einzigen (oder einheitlichen) Geschehens.

---

<sup>41</sup> Die zunehmende Verdrängung der eigenen Sterblichkeit, welche sich in der gegenwärtigen Zeit u.a. an dem Verlagern von Sterben und todesbegleitenden bzw. nachfolgenden Handlungen aus dem Kreis der Familie in Krankenhäuser und Altenheime oder der Überbetonung von Apparatedizin und Medikamenten zeigt, erscheint insofern zutiefst unnatürlich und widersprüchlich.

<sup>42</sup> Siehe hierzu z.B. Lati Rinpoche / Hopkins, Jeffrey, *Stufen zur Unsterblichkeit*.

<sup>43</sup> Man denke in diesem Zusammenhang auch an die sogenannten 'Nahtoderlebnisse' bei Unfallopfern u.ä. Siehe hierzu z.B. die Bücher von Elisabeth Kübler-Ross oder Raimond Moody.

<sup>44</sup> Das Leben ist dabei vorrangig dadurch geprägt, Sorge dafür zu tragen dass dieses nächste Sein ein besseres, und kein schlechteres (Hölle, Wiedergeburt als hungriger Geist oder Tier, etc.) ist.

Der große Weg aller Buddhas und das letzte Ziel im Buddhismus ist die Loslösung von Leben und Tod und die Verwirklichung der Erleuchtung. Wir müssen vom Leben im Leben und vom Tod im Tod losgelöst sein; d.h. wenn wir lebendig sind, ist das Leben ganze Aktivität, und im Tod ist der Tod die ganze Aktivität. Leben ist die Erfahrung vom Leben; Tod ist die Erfahrung vom Tod. Zusammen sind Leben und Tod das tatsächliche Erscheinen der Wahrheit. Das letzte Ziel ist die Loslösung, das heißt das vollständige Eintauchen in Leben und Tod.

(Dogen: *Shôbôgenzô – Zenki*)<sup>45</sup>

Solche Entwicklungen führten schließlich sowohl im Leben der Geistlichen als auch im Leben der Krieger zu zwei nahezu identischen Erscheinungen bzw. Methoden:

Zum einen wird das ständigen Gedenken an den Tod (*memento mori*) für beide als sicheres Mittel empfohlen, das eigene Leben zu meistern. Stets seiner eigenen Sterblichkeit bewusst und die Vergänglichkeit alles Seienden vor Augen soll man frei werden vom Haften an materiellen Gütern und dem sich Sorgen um Sicherheit; so vermag man seinen Dienst in der Welt mit voller Kraft und ohne Ablenkung zu verrichten.<sup>46</sup>

Das beständige Gedenken an den Tod ist die beste Erziehung für Leib und Seele; während wir das überspringen, was wir vor Augen haben, sollen wir schon das Lager vor uns sehen, auf dem wir nach dem Erkalten einst ruhen werden.

(*Hesychios der Sinait*)<sup>47</sup>

Zum anderen wird für beide die Aufgabe des Eigenwillens und Vernichtung des Ego als ein 'absterben dem weltlichen/irdischen gegenüber' (*samsara* oder *kamaloka*) betrachtet und als notwendig für die Teilhabe an oder das Aufgehen in 'etwas' jenseits von Leben und Tod. Innerhalb eines institutionellen oder formalen Rahmens geht damit oftmals ein Treueschwur und Gehorsamseid (Gott, Papst, Lehnsherr oder auch ein bestimmtes Ideal) einher; für gewöhnlich verbunden mit einer Zeremonie, welche 'Tod und Wiedergeburt' zum Ausdruck bringt (vgl. auch die christliche Taufe).

---

<sup>45</sup> Nishiyama / Stevens; Die Schatzkammer der Erkenntnis des wahren Dharma; S.104

<sup>46</sup> So gehören zu den traditionellen Vorbereitungsübungen des tibetischen Buddhismus auch die Betrachtungen über (1) Tod und Vergänglichkeit, (2) die Kostbarkeit der menschlichen Existenz, (3) Ursache und Wirkung, d.h. Taten und ihre Folgen und (4) die allgemeinen Leiden im Daseinskreislauf. Gerade der zweite Punkt wird leicht übersehen, wenn dem Buddhismus aufgrund der Annahme vieler aufeinanderfolgender Leben eine Neigung zur Untätigkeit vorgeworfen wird.

<sup>47</sup> Dahme, *Byzantinische Mystik – Bd. 1 Das Erbe der Mönchsväter*; S.137

Der Herr der Gelben Erde wandelte jenseits der Grenzen der Welt. Da kam er auf einen sehr hohen Berg und schaute den Kreislauf der Wiederkehr. Da verlor er seine Zauberperle. Er sandte Erkenntnis aus, sie zu suchen, und bekam sie nicht wieder. Er sandte Scharfblick aus, sie zu suchen, und bekam sie nicht wieder. Er sandte Denken aus, sie zu suchen, und bekam sie nicht wieder. Da sandte er Selbstvergessen aus. Selbstvergessen fand sie. Der Herr der Gelben Erde sprach: 'Seltsam fürwahr, dass gerade Selbstvergessen fähig war, sie zu finden.'

(*Dschuang Dsi*; XII.4)<sup>48</sup>

Wer Vater und Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig. Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht würdig. Wer das Leben gewinnen will, wird es verlieren; wer aber das Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen.

(Matthäus.10, 17-39)

Ungeachtet dessen bestand neben diesen Wegen, Tod und Sterblichkeit nicht zu leugnen, sondern als Teil des Lebens zu begreifen und in dieses zu integrieren (*ars morendi*) stets auch das Bemühen darum, das eigene Leben von vermeidbaren Leiden soweit als möglich frei zu halten (*ars vivendi*). Hier treten besonders Heilkunst und Gesundheitspflege auf den Plan, welche dabei traditionell alle Bereiche des menschlichen Lebens abdecken.<sup>49</sup> Im Extremfall kann dies zu den verschiedensten Vorstellungen von Unsterblichkeit, Schöpferkraft, der Macht über Leben und Tod etc. führen, wie sie auch in die taoistische äußere Alchemie (Elixier der Unsterblichkeit) oder die Alchemie des Abendlandes (Gral, Stein der Weisen) etc. hineinspielen.

Yu Yuwu hat gesagt:

'Veranlasse einfach den Geist, während der 24 Stunden des Tages jederzeit die Energie zu steuern, so dass Energie und Geist eine Verbindung eingehen. Dann wird das Leben des physischen Körpers erhalten bleiben.'

(Cleary, *Taoistische Praxis – Geheime Lehren der Inneren Alchemie*; S.133)

---

<sup>48</sup> Wilhelm; *Dschuang Dsi - Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*; S.131

<sup>49</sup> Man denke auch an die mythischen und religiösen Aspekte, welche oftmals mit der Entstehung der Heilkunde oder der Entdeckung bestimmter Heilmittel verbunden sind. Zur ganzheitlichen Medizin des Abendlandes siehe z.B. Schipperges, *Der Garten der Gesundheit*; Bergdolt, *Leib und Seele* und Grmek, *Die Geschichte des medizinischen Denkens*.

Jeder, durch den die vier Bestandteile der übernatürlichen Macht (*riddhi-pada*) fleißig geübt, in der Meditation entwickelt und oft durchgeführt wurden, der kann, wenn er es wünscht, ein Kalpa lang oder den Rest des Kalpa am Leben bleiben. Durch den Vollendeten, Ananda, sind die vier Bestandteile der übernatürlichen Macht fleißig geübt, in der Meditation entwickelt und oft durchgeführt worden. Der Vollendete kann, wenn er es wünscht, ein Kalpa lang oder den Rest des Kalpa am Leben bleiben.

(*Mahaparinirvana-Sutra*)<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Weber, *Buddhistische Sutras*; S.147 Die 'vier Machtfährten' sind die Konzentration der Absicht (*chanda*), der Willens- und Tatkraft (*virya*), des Geistes (*citta*) sowie des Erforschens und Erwägens (*mimansa*).

## KAPITEL 2: DER GEMEINSAME WEG VON SCHWERT UND PINSEL

Einer fragte:

‘Es heißt, Weisheit (*bun*) und kriegerische Tüchtigkeit (*bu*) verhalten sich zueinander wie die zwei Achsen eines Wagens oder die beiden Flügel eines Vogels. Aber sind dies nicht zweierlei verschiedene Dinge? Wie verhält es sich nun mit den beiden?’

Der Lehrer sprach:

‘Weisheit und kriegerische Tüchtigkeit sind in einem gewöhnlichen Leben (*sezoku*) nicht zu verwirklichen. Die Welt bezeichnet Lieder singen, Gedichte verfassen, Prosa schreiben oder sein Gemüt an eine Kurtisane zu binden als Bildung (*bun*); Reiten, Bogenschießen, Strategie (*heihô*) und Kriegslehren (*gunpô*) sowie allerlei geheimnisvolles Tun werden als kriegerische Tätigkeiten aufgefasst. All dies ähnelt Weisheit und kriegerischer Tüchtigkeit, ohne ihr in Wirklichkeit ähnlich zu sein. Weisheit und kriegerische Fertigkeit sind ursprünglich Äußerungen einer einzigen Kraft (*ittoku*) und nicht voneinander verschieden. Die Entstehung von Himmel und Erde wird durch die Eine Energie bewirkt (*ikki*), welche sich in Yin und Yang unterscheiden lässt; ebenso bewirkt die Empfindungsfähigkeit (*kantsû*) der Einen Kraft in der menschlichen Natur die Unterscheidung in Weisheit und kriegerische Fertigkeit. Weisheit ohne kriegerische Fertigkeit ist keine wahre Weisheit. Yin ist die Wurzel von Yang, und Yang ist die Wurzel von Yin; ebenso ist Weisheit die Wurzel kriegerischer Tüchtigkeit und kriegerische Tüchtigkeit die Wurzel von Weisheit. Himmel und Erde begegnen einander; wenn der Weg der Fünf Beziehungen (*gorin*) recht begangen wird und Frieden im ganzen Land herrscht, so nennt man dies Weisheit. Wenn die Weisungen des Himmels (*tenmei*) nicht gefürchtet werden, wenn es böse und von der Ordnung abgefallene Menschen gibt und der Weg der Weisheit gestört ist, wenn es Strafen und Züchtigungen gibt, wenn sich Armeen erheben und Kriege geführt werden und es nur ein Gebot im Reich gibt – das nennt man Gewalt. Daher bedeutet ‘kriegerische Tüchtigkeit’ soviel wie ‘das Beenden der Gewalt’. Wenn man kriegerische Tüchtigkeit ausübt, um den Weg der Weisheit zu beschreiten, dann ist Weisheit die Wurzel kriegerischer Tüchtigkeit. Gebraucht man auf dem Weg der Weisheit die Macht kriegerischer Tüchtigkeit zum regieren, dann ist kriegerische Tüchtigkeit die Wurzel der Weisheit. Unter den zehntausend Dingen gibt es keines, das von kriegerischer Tüchtigkeit und Weisheit geschieden ist.

(Nakae Tôju – *Bunbu mondô*)<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Imamura, *Nihon budô taikei* – Vol.9; S.3

## 2.1. HINTERGRÜNDE

Die Entwicklung und Ausgestaltung dessen, was schließlich als *bunbu-ryôdô* bezeichnet wurde, umfasst einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten und ist aufs engste mit dem Verlauf der japanischen Geschichte in ihren verschiedenen Facetten (Militärgeschichte, politische Geschichte, Geistesgeschichte etc.) verknüpft. Im folgenden soll zunächst in einer Art Überblick kurz auf die verschiedenen Bereiche eingegangen werden, welche an diesem Prozess maßgeblich beteiligt waren.

Zu den geistesgeschichtlichen Hintergründen des *bunbu-ryôdô* zählen dabei v.a. die Tradition(en) des Buddhismus, des Taoismus und des Konfuzianismus. Jede dieser Strömungen hat dabei auch eine lange Geschichte außerhalb von Japan mit einer Vielzahl von Erscheinungen und Ausprägungen. In Japan haben unterschiedliche Bereiche und Themen dieser Lehren zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Regionen auf verschiedene Teile der Gesellschaft und Kultur eingewirkt und sie mitgeformt. Die folgenden kurzen Anmerkungen sollen auf einige Aspekte diesbezüglich hinweisen. Dabei sei vorweg daran erinnert, dass es 'den Buddhismus' ebenso wenig gibt wie 'den Taoismus', 'das Christentum' etc. oder 'das Japan', 'die Samurai' u.a. Alle diese Begriffe sind aus einer Vielzahl sozialer Erscheinungen, kultureller Ausdrucksweisen und chronologischer Betrachtungen abgeleitet (Literatur, Architektur, Alltagsleben, gesellschaftliche Strukturen usw.), ohne welche sie keine Bedeutung hätten. Ebenso darf nicht vergessen werden, dass alle im folgenden angesprochenen Traditionen (wie auch die abendländischen Religionen) sich einem erst dann wirklich erschließen, wenn man sich (neben einer distanzierend-analytischen Betrachtungsweise) auch innerlich auf sie einlässt und bereit ist, die aus der praktischen Ausübung resultierenden Wirkungen und Erkenntnisse an sich selbst zu erfahren.

### 2.1.1. DER BUDDHISMUS

Eine Besonderheit im Hinblick auf den Buddhismus in Japan ist sicherlich, dass dort nach und nach alle wesentlichen Ausprägungen buddhistischen Denkens Eingang gefunden, sich erhalten und zum Teil fortentwickelt haben, während sie andernorts entweder gar nicht mehr bekannt geworden oder oftmals nach einiger Zeit wieder verschwunden bzw. bedeutungslos geworden sind.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> So z.B. der Mahayana-Buddhismus in Indien und Südostasien oder der Zen-Buddhismus in China. Die große Bedeutung Japans für den Buddhismus wird dabei auch durch die fundamentale japanische Sammlung der buddhistischen Schriften, des *Taishô Issaikyô* deutlich. Lediglich die späte Phase des tantrischen Buddhismus ist nur in Tibet und nicht auch in Japan beheimatet.

Die Frage nach Einfluss und Zusammenhang buddhistischer Lehren mit der *bunbu-ryôdô*-Tradition ist dabei ein wesentlicher Teil dieser gesamten Darstellung, wobei innerhalb der verschiedenen Kapitel näher auf die einzelnen Aspekte eingegangen wird.<sup>53</sup>

Als eine allen buddhistischen Lehrrichtungen zugrundeliegende gemeinsame Basis soll daher hier nur noch ergänzend kurz der 'Edle Achtfache Pfad' (*atthangika-magga*) vorgestellt werden, welcher – unterteilbar nach den drei Aspekten 'Wissen' (*panna*; 1 und 2), 'Sittlichkeit' (*sila*; 3-5) und 'Versenkung' (*samadhi*; 6-8) – praktisch alle Bereiche menschlichen Lebens integriert:

#### 1. Rechte bzw. vollkommene Sicht (*samma-ditthi*; *shôken*)

Hierzu zählt die Kenntnis und das vollständige, d.h. an sich selbst erfahrene und nachvollzogene Verstehen der 'vier edlen Wahrheiten', nämlich der 'Wahrheit vom Leiden', der 'Wahrheit von der Ursache des Leidens', der 'Wahrheit von der Aufhebung des Leidens' und der 'Wahrheit von dem zur Aufhebung des Leidens führenden Pfad'. 'Rechte Sicht' umfasst aber auch die unmittelbare Einsicht in die 'Drei Merkmale' alles Bedingten, nämlich Vergänglichkeit, Nicht-Selbst und Leidhaftigkeit.

#### 2. Rechter bzw. vollkommener Entschluss (*samma-sankappa*; *shôshiyui*)

Bezieht sich auf eine entsagende (begierdefreie), hasslose und friedfertige Gesinnung. Eine Übertragung von *sankappa* ins Japanische ist dabei *kokorozashi*, welches dem Schriftzeichen nach 'das Herz des Vornehmen (bzw. Samurai)' bedeutet und mit 'Wille' oder 'Absicht' übersetzt werden kann. Im weitesten Sinne meint 'rechter Entschluss' die vollständige Ausrichtung des Menschen in Gedanken, Worten und Taten auf den Weg und das Ziel der Befreiung.

#### 3. Rechte bzw. vollkommene Rede (*samma-vaca*; *shôgo*)

Die verbale Kommunikation ist eines der wesentlichen Merkmale des Menschen; ohne sie wären zweifellos die meisten, wenn nicht sogar alle kulturellen und zivilisatorischen Errungenschaften unmöglich gewesen. Diese hohe Bedeutung der Sprache und des Wortes findet ihren Ausdruck in einer Vielzahl von Mythen und religiösen Überlieferungen auf der ganzen Welt. Daneben ist der Missbrauch von Sprache, sei es in Form von Lüge, sei es in

---

<sup>53</sup> Zur Einführung und Übersicht siehe z.B. Conze, *Der Buddhismus – Wesen und Entwicklung* und *Eine kurze Geschichte des Buddhismus*; Keown, *Der Buddhismus – Eine kurze Einführung* oder Glasenapp, *Die Fünf Weltreligionen*.

Form von 'Verdrehung der Wahrheit', 'Doppelzüngigkeit' etc. seit jeher als eines der größten Übel erkannt worden. 'Rechte Rede' bezieht sich in diesem Zusammenhang v.a. auf das Abstehen von Lüge, Schwatzhaftigkeit und verletzende Worte; oder positiv ausgedrückt auf wohlwollende und umsichtige Rede (vgl. 4.2.8.).

#### 4. Rechtes bzw. vollkommenes Tun (*samma-kammanta; shôgô*)

Hierzu gehört in erster Linie das Nicht-Töten von Lebewesen, das Nicht-Stehlen und die Unterlassung unrechter sexueller Tätigkeiten (Ehebruch für den Laien, Bruch der Keuschheit beim Mönch). Auch das Vermeiden des Missbrauchs von Nahrungs- und Genussmitteln (Völlerei, Alkohol), Arzneien und Drogen etc. wären hier zu nennen. Positiv ausgedrückt bezieht sich 'rechtes Tun' auf das Vollbringen guter Werke, ohne deren Früchte für sich in Anspruch zu nehmen und auf die Ausübung der 'sechs Tugenden' eines Bodhisattva (*ropparamitsu*).

#### 5. Rechter bzw. vollkommener Lebenserwerb (*samma-ajiva; shômyô*)

Bedeutet klassisch das Nicht-Ausüben von anderen Lebewesen Schaden zufügenden Tätigkeiten als Lebenserwerb (Schlächter, Waffenhandel, Wucherei, Betreiben von Glücksspielstätten etc.). Auch hierbei ist aber die individuelle Situation des jeweils Einzelnen entscheidend. Dabei sollte vor allem daran gedacht werden, inwieweit man innerhalb seines jeweiligen Berufes Verantwortung für sein Tun zu übernehmen bereit ist oder dieses überhaupt kann (vgl. auch 5.3.6.). Rechte Rede, rechtes Tun und rechter Lebenserwerb können in etwa auch der mit *bun* assoziierten Sittlichkeit gleichgesetzt werden.

#### 6. Rechte bzw. vollkommene Anstrengung (*samma-vayama; shôshôjin*)

Auch als die 'vier rechten Kämpfe' bezeichnet, nämlich der Kampf um Vermeidung des Aufsteigens unheilsamer Dinge, der Kampf um Überwindung bereits aufgestiegener unheilsamer Dinge, der Kampf um Erweckung heilsamer Dinge und der Kampf um Erhaltung bereits bestehender heilsamer Dinge. Zum ersten Kampf gehört dabei die Sinnenzügelung (siehe 4.1.5.), zum dritten die Entfaltung der 'sieben Erleuchtungsglieder', nämlich Achtsamkeit (s.u.), Wahrheits- bzw. Lehrergründung, Willenskraft, Verzückung, Gestilltheit (Ruhe), Sammlung und Gleichmut.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Siehe hierzu z.B. *Anguttara-Nikaya*; IV.13 Die vier Anstrengungen (*padhana*) werden als 'Anstrengung zwecks Zügelung' (*samvara-p.*), 'Anstrengung zwecks Überwindung' (*pahana-p.*), 'Anstrengung zwecks Entfaltung' (*bhavana-p.*) und 'Anstrengung zwecks Erhaltung' (*anurakkhana-p.*) genauer erläutert.

## 7. Rechte bzw. vollkommene Achtsamkeit (*samma-sati; shōnen*)

‘Achtsamkeit’ meint ganz allgemein das stetige Gewahrsein seiner gesamten physischen und emotionalen Verfassung, die Bewusstheit aller Gedanken, Gefühle, Worte und Taten sowie die ruhige, ungetrübte Wahrnehmung von sich selbst, Anderen und der Umgebung (vgl. 5.4.). Die besondere Bedeutung einer solchen Geistesverfassung wird dadurch hervorgehoben, dass der Buddha in seinen letzten Worten noch einmal eindringlich zu ihr aufruft.<sup>55</sup> Besonders ausführlich werden die ‘Vier Grundlagen der Achtsamkeit’ - die Betrachtung über den Körper (*rūpa*), über die Empfindungen (*vedana*), über den Geist (*citta*) und über die Geistobjekte (*dhamma*) – im *Sattipatthana-Sutta* dargelegt.<sup>56</sup> Die Übungsweisen und Trainingsmethoden in den Kampfkünsten und der *bunbu-ryōdō*-Tradition erweisen sich dabei als in praktisch völliger Übereinstimmung mit dem hier Geforderten.

## 8. Rechte bzw. vollkommene Versenkung (*samma-samadhi; shōjō*)

Unter den Begriff ‘Versenkung’ fällt ganz allgemein der Großteil dessen, was man unter Konzentration, Meditation, Kontemplation etc. versteht. Dabei lassen sich einerseits bestimmte Übungsobjekte bzw. Ansätze unterscheiden, anhand welcher die Sammlung vorbereitet werden soll, sodann die durch die Sammlung bewirkten Ergebnisse bzw. ‘Früchte’ (z.B. ‘Hellblick’ oder Erkenntnis) und schließlich die Unterscheidung nach Art und Weise der Bewusstseinsverfassung, wie z.B. in den ‘acht Vertiefungen’ (vgl. 5.3.1.).

### 2.1.2. DER TAOISMUS

#### 1. Umfang

Der Begriff ‘Taoismus’ steht für eine enorme Vielfalt von Praktiken und Konzepten, welche quasi alle Bereiche des Lebens in China durchdrungen und beeinflusst haben. Neben verschiedenen Gottheiten, Himmeln, Unsterblichen, Geistern usw. wären hier u.a. die Suche nach Unsterblichkeit, die traditionelle chinesische Medizin und Gesundheitspflege (vgl. 5.6.2.), die Geomantie des *feng shui*, die Lehren von *Yin* und *Yang* sowie den ‘Fünf Wandlungsphasen’ (*go-gyō*), Strategie und Kampfkünste, die innere und äußere Alchemie, Sexualpraktiken und Meditationstechniken zu nennen. Als ‘philosophischer Taoismus’ (*tao-chia*) gilt dabei v.a. die durch Laotse und Chuangtse begründete sowie von Lietse

---

<sup>55</sup> *Mahāparinibbana-Sutta*: ‘Die sechs Erscheinungen sind ihrem Wesen nach vergänglich. Rüstet euch aus mit Wachsamkeit.’ (Leider, *Buddha*; S.298)

<sup>56</sup> Siehe hierzu insbesondere *Sattipatthana - Der Heilsweg buddhistischer Geistesschulung* von Nyanaponika.

weitergeführte Strömung, deren Hauptanliegen darin besteht, sich in Übereinstimmung mit dem universellen *dao* zu bringen. Demgegenüber stehen die Schulen des 'religiösen Taoismus' (*tao-chiao*) und ihre Vorstellungen über das 'innere Elixier', das 'Kreisen des Lichts', 'Geistkinder' und 'spirituelle Embryos' u.a. mehr. Das umfangreiche Schrifttum des Taoismus, der 'Kanon' *Tao-tsang*, umfasst in seiner heutigen, aus der Ming-Zeit stammenden Fassung, 1476 Werke in 5486 Bänden.<sup>57</sup>

## 2. Yin und Yang

Eines der bekanntesten und mit dem Taoismus in enger Verbindung stehendes Zeichen ist sicherlich das 'Yin-Yang-Symbol', welches in Form eines Kreises die Verschlungenheit und gegenseitige Bedingtheit der beiden fundamentalen Kategorien oder Embleme *yin* (jap. *on*) und *yang* (jap. *yô*) darstellt.<sup>58</sup> Für gewöhnlich werden die beiden Schriftzeichen hierfür mit der schattigen bzw. sonnenbeschienen Seite eines Berges in Beziehung gesetzt. Die Grundintention der Yin-Yang-Lehre kann wohl darin gesehen werden, alle physischen und nicht-physischen Erscheinungen und Vorgänge als nicht voneinander isoliert und selbständig, sondern als relativ und miteinander verbunden zu erkennen. Dabei steht Yang in der Regel für die aktive, gestaltende Kraft und Yin für die passiven und empfangenden Komponenten. Eine Vielzahl weiterer Begriffspaare soll dabei helfen, den komplementären Charakter der beiden zum Ausdruck zu bringen, so z.B. voll und leer, weich und fest, Himmel und Erde, Wille und Gefühl, Bewegung und Ruhe, positiv und negativ, Anziehung und Abstoßung etc. Entscheidend dabei ist, dass die so formulierten Kategorien weder absolut, noch moralisch wertend (z.B. 'gut' oder 'böse') sind. Beide bestehen nur zusammen (durcheinander) und provisorisch; die 'Wirklichkeit' hingegen ist immer ein unteilbares Ganzes und in Begriffen nicht vollständig zu fassen.<sup>59</sup> Als erster expliziter Vertreter einer Yin-Yang-Lehre gilt Tsou

---

<sup>57</sup> Zum Taoismus im Allgemeinen siehe u.a. Ôfuchi, *Dôkyô-shi no kenkyû*; Eichhorn, *Die Religionen Chinas*; Malek, *Das Tao des Himmels*; Robinet, *Geschichte des Taoismus*; Kohn (Hrsg.), *Daoism Handbook* (2Bd.); Blofeld, *Der Taoismus oder die Suche nach Unsterblichkeit* sowie *Das Geheime und das Erhabene*.

<sup>58</sup> Hierzu und zu den Fünf Wandlungsphasen siehe u.a. Granet, *Das chinesische Denken*; Needham, *Wissenschaft und Zivilisation in China* – Bd.1 der von Colin A. Ronan bearbeiteten Ausgabe und Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*.

<sup>59</sup> Vgl. hierzu das 'Ein(mal) *yin*, ein(mal) *yang*, das ist das *dao*' aus dem Kommentar zum I-Ging (*Da Dschuan*) sowie *Tao Te King*; Kapitel 1. Die geläufige Entgegnung auf ein reduktionistisches Weltbild lautet, 'dass das Ganze mehr als die Summe seiner Teile sei'. Dies ist aber selbst bereits wieder eine wertende Aussage; neutraler wäre es zu sagen, dass das Ganze etwas *Anderes* als die Summe seiner Teile ist. Ebenso ist die Frage nach Freiheit und Bestimmung im menschlichen Leben, nach Kontinuität und Wandel und ob Geist oder

Yen (3./4.Jd.v.u.Z.); von ihm selbst sind jedoch keine Schriften erhalten, sondern nur ein Bericht über ihn in den *Historischen Aufzeichnungen* des Ssu-ma Ch'ien (145-86 v.u.Z.). In den Kampfkünsten sind Yin und Yang von wesentlicher Bedeutung was die Konzepte und Vorstellungen über die Beziehung zwischen sich und Anderen, Möglichkeiten und Grenzen des eigenen Handelns und angemessenes Verhalten insgesamt angeht.

'Kitô' bedeutet soviel wie 'aufsteigen' (*okiru*) und 'niedergehen' (*taoreru*). 'ki' steht für Yang, 'tô' steht für Yin. Durch Yang siegt man, und durch Yin siegt man. Ist der Gegner Yin, siegt man durch Yang; ist der Gegner Yang, siegt man durch Yin. Die Techniken unseres Stils beschränken sich auf diese zwei Prinzipien. Andere Schulen mögen zu einer Vielzahl von Mitteln greifen und die Techniken dem Gegner anpassen – wenn die Zeit von Sieg und Niederlage bevorsteht, sind sie kaum voneinander zu unterscheiden. Allein durch die Beschränkung auf Yin und Yang wird der Sieg garantiert.

(*Kitô-ryû densho chuyaku*)<sup>60</sup>

### 3. Die 'Fünf Wandlungsphasen'

Eng verbunden mit Yin und Yang ist das Konzept der 'Fünf Wandlungsphasen' (*wu-hsing; go-gyô*), wobei auch hier Tsou Yen als erster Repräsentant angesehen wird.<sup>61</sup> Weitere frühe Hinweise finden sich im 'Buch der Geschichte' (*shi chi*) sowie bei Hsün Tzu (289-238). Auch Tung Chung-shu (179-104), der maßgeblich an der Ausbildung des Konfuzianismus als Staatslehre der Han-Zeit beteiligt war, hat sich ausführlich mit den Fünf Wandlungsphasen befasst. Bei den 'Fünf Wandlungsphasen' handelt es sich um dynamische energetische Qualitäten oder Tendenzen, welche durch die Bilder bzw. Begriffe Wasser, Holz, Feuer, Erde und Metall repräsentiert werden.<sup>62</sup> Nach und nach wurden dann immer mehr Vorgänge und Phänomene unter diesen Aspekten betrachtet und eingeordnet, so z.B. Jahreszeiten, Himmelsrichtungen, Dynastien, Farben, Gerüche, Gefühle, Organe, Töne etc. Wie auch bei

---

Materie den Grund der Welt bildet keine absolute (und so eindeutig entscheidbare), da die Begriffe letzten Endes ihren Sinn nur in Bezug aufeinander haben und nicht in den Dingen selbst liegen.

<sup>60</sup> Imamura, *Nihon Budô Taikei* – Vol.6; S.532

<sup>61</sup> Siehe hierzu insbesondere Nakamura, *Gogyô Taigi* (Tôkyô 1981), welches das *Wuxing Daiyi* ('Große Bedeutung der Fünf Wandlungsphasen') des Xiao Ji (530-600) behandelt.

<sup>62</sup> Die Bezeichnung 'Elemente' trägt dabei nicht nur zur Verwechslung mit der Lehre von den fünf buddhistischen Elementen (*godai*) bei, sondern ist auch sachlich unzutreffend, da die Natur der Elemente sich gerade durch ihr Beharren bzw. ihre Beständigkeit auszeichnet ist, während das Wesen der Wandlungsphasen im Gegenteil dazu durch ihre zeitliche Begrenztheit gekennzeichnet ist.

Yin und Yang ist der Grundgedanke der 'Fünf Wandlungsphasen' dabei der, dass alles Leben dem Wandel unterliegt; sich in Einklang mit dem naturgemäßen Wandel zu bewegen bedeutet, in Übereinstimmung mit dem Tao zu sein. In den Kampfkünsten sind die 'Fünf Wandlungsphasen' von ähnlicher Bedeutung wie Yin und Yang; zum einen geben sie Aufschluss darüber, welche Entwicklung eine bestimmte Situation wahrscheinlich nehmen wird (hervorbringender Zyklus; Yang), zum anderen zeigen sie auf, welche Maßnahmen eine bestimmte Situation am ehesten zu verändern mögen (überwältigender Zyklus; Yin).

In den Kampfkünsten versinnbildlicht ein Säbel das Element Metall, ein Stock das Holz, ein zweischneidiges Schwert das Wasser, ein Speer das Feuer und eine Faust [‘leere Hand’] das Element Erde. Alle Dinge sind aus dem Element Erde entstanden, was auf unser Bild übertragen heißt: Alle – Säbel, Stock, zweischneidiges Schwert und Speer – hängen in ihrer Entstehung und Anwendung von der Faust [Hand] ab.

(Cheng Man-ching; *Dreizehn Kapitel zu T'ai Chi Ch'uan*; S.86)<sup>63</sup>

#### 4. Taoismus in Japan

Auf den ersten Blick mag es scheinen, als ob der Taoismus in Japan eine eher untergeordnete Rolle gespielt hätte; genau genommen ist sein Einfluss jedoch nur weniger offenkundig, aber dennoch sehr bedeutend gewesen. Erste literarische Spuren finden sich u.a. im *Kojiki* und *Nihongi* sowie im *Manyôshû*. Bereits 676 wurde das 'Yin-Yang-Amt' (*onyôryô*) gegründet, in welchem u.a. Fragen des Kalenderwesens (*jikkan-jûnishi*), der Himmelskunde, der Zeitmessung etc. nachgegangen wurde. Das taoistische Tempel- und Klösterwesen hat allerdings keine Verbreitung in Japan gefunden. Am Hof und auch vom Tennô selbst wurden während der Heian-Zeit Rituale und Zeremonien durchgeführt, welche eindeutig taoistischen Ursprungs sind (so das *shihôhai* und das *kôshinmachi*). Exorzisten (*jugonshi*) und Yamabushi waren Teil des alltäglichen Lebens. Medizin und Heilkunde wurden maßgeblich durch das chinesische Vorbild geprägt oder direkt übernommen (vgl. 5.6.2.). Nach Japan überkommene taoistische Schriften sind im *Nihonkoku genzaisho mokuroku* ('Katalog der in Japan eingeführten Bücher'; um 890) des Fujiwara Sukeyo aufgeführt; darunter finden sich quasi alle grundlegenden Texte wie das *Tao Te King*, die Werke des Chuang-tzu und Lie-tzu u.a. Während der Kamakura- und Muromachi-Zeit hat sich taoistisches Gedankengut v.a. in den verschiedenen buddhistischen und shintoistischen Mischlehren niedergeschlagen. In der Edo-Zeit schließlich beschäftigten sich viele bedeutende Gelehrte ebenfalls mit dem Taoismus

---

<sup>63</sup> Zu einer aus der Lehre von den Fünf Wandlungsphasen abgeleiteten Methodik des Entkommens (*goton-po*) im Ninjutsu siehe Hayes, *Ninja 4 – Das Vermächtnis der Schattenkämpfer*.

und nahmen ihn (zum Teil) in ihre Lehren auf, so z.B. der Begründer der Ôbaku-Zen-Schule Ingen Ryûki (1592-1673), der Begründer der 'Herzensschule' (*shingaku*) Ishida Baigan (1685-1744), der Mitstifter der 'nationalen Schule' (*kokugaku*) Ogyû Sorai (1666-1728), Nakae Tôju (1608-1648), Yamaga Sokô (1622-1685), Itô Jinsai (1627-1705) u.a.<sup>64</sup>

### 2.1.3. DER KONFUZIANISMUS

#### 1. Einführung

Die Lehren des Konfuzius (551-479 v.u.Z.) und die darauf gründende Tradition werden oftmals als Gegenpol zu den Lehren des Laotse und des Taoismus verstanden.<sup>65</sup> Rückt man jedoch von einer einseitig ausschließenden Betrachtungsweise ab, ist es durchaus möglich, sie als einander ergänzend zu verstehen; beide stellen gleichberechtigte Wege dar, um das Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft zu gestalten. Diese Anschauung findet Rückhalt unter anderem darin, dass die bedeutenden Vertreter der einen oder anderen Richtung stets auch die Werke und Lehren der anderen Seite gekannt und sich mit ihnen auseinandergesetzt haben; direkte Ablehnung oder gar Feindschaft bildet dabei eher die Ausnahme. Dies kommt klar zum Ausdruck auch im Begriff der 'Drei Lehren', welcher für die gemeinsame Bedeutung und Wertschätzung von Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus steht.<sup>66</sup> So gesehen liegt der Schwerpunkt des Buddhismus auf dem Sein und dem Wesen des Menschen, der des Taoismus auf dem Lauf und Wandel der Welt und der des Konfuzianismus auf der rechten Ordnung der menschlichen Beziehungen. Jeder Mensch befindet sich dabei in einer einmaligen individuellen Konstellation, welche über die Vorrangigkeit und Bedeutung eines jeden dieser drei Bereiche zur jeweiligen Zeit entscheidet.

Der Meister sprach: 'Wer sich selbst (sein Selbst) recht zu bilden (*tadasu*) versteht, wie sollte der in den Staatsgeschäften nicht zurechtkommen? Wer sich selbst nicht recht zu bilden vermag, was geht den das Regieren von andern an?'

(*Lun Yü*; XIII.13)<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> Zum Taoismus in Japan siehe u.a.: Tubielewicz, *Superstitions, Magic and Mantic Practices in the Heian Period*; Bock, *Classical Learning and Taoist Practices in Early Japan* und Shimode, *Dôkyô to nihonjin*.

<sup>65</sup> Zu Konfuzius und zum Konfuzianismus siehe z.B. Xuewu Gu, *Konfuzius zur Einführung*; Paul, *Konfuzius*; Cavin, *Der Konfuzianismus* und van Ess, *Der Konfuzianismus*.

<sup>66</sup> Vgl. auch Kukai, *Sango-shiiki*.

<sup>67</sup> Die *Lun Yü*-Zitate orientieren sich an der Übersetzungen von Schwarz unter Einbeziehung des chinesischen Textes (Legge, *The Four Books*). Zum Vergleich siehe auch die Übertragungen von Wilhelm und Moritz.

## 2. Der Neokonfuzianismus

Als ein charakteristisches Merkmal des sogenannten 'Neo-Konfuzianismus' - d.i. im wesentlichen des Konfuzianismus der Sung-Zeit (960-1126 bzw. 1279) – kann sicherlich seine gegenüber dem frühen Konfuzianismus der Han-Zeit (202 v.u.Z. - 9 bzw. 220 u.Z.) ausgefeiltere Metaphysik und spekulative Philosophie angesehen werden.<sup>68</sup> Dies hat seinen Grund ohne Zweifel auch in der mittlerweile erfolgten Auseinandersetzung mit den Lehren des Taoismus und Buddhismus. Als die 'Fünf Großen' dieser Zeit gelten dabei Shao Yung (1011-1077) und Chou Tun-i (1017-1073), die Brüder Cheng Hao (1032-1085) und Cheng I (1033-1107) sowie Chang Tsai (1020-1076). Während bei den drei letztgenannten eine kritische Haltung gegenüber dem Buddhismus und Taoismus überwiegt, weisen die Werke der beiden ersten eindeutig taoistische Anleihen auf. Besonders bekannt ist dabei das Diagramm des Chou Tun-i, welches die Beziehung(en) zwischen dem 'was ohne Begrenzung ist und zugleich alles umschließt' (*wu chi erh thai chi*), den zwei Prinzipien (*yin* und *yang*), den 'Fünf Wandlungsphasen' und den 'zehntausend Dingen' darstellt. Als derjenige, der das Denken seiner Vorgänger zu einer brillanten Synthese zusammenfasste gilt schließlich Chu Hsi (1130-1200); er schrieb unter anderem einen Kommentar zum Diagramm des Chou Tun-i und zum *Cantong-Qi* (etwa: 'Vereinigung der Entsprechungen'), einem klassischen Werk der taoistischen inneren Alchemie. Große Bedeutung im Rahmen der neokonfuzianischen Philosophie hat darüber hinaus auch das Begriffspaar *li-chi* (*ri-ki*) erlangt, welches in Verbindung mit der Frage nach Ordnung, Einheit und Vielfalt der Dinge sowie materiellen und nicht-materiellen Wirklichkeiten steht (vgl. 3.1.).

War das Li zuerst da oder das Tschi?

Das Li kann zwar nicht vom Tschi getrennt werden, doch steht das Li höher als die gestalteten Dinge, das Tschi tiefer. Sollte es da vom Standpunkt des Höher- und Tieferstehens hinsichtlich der gestalteten Dinge nicht auch ein Früher oder Später geben? Das Li ist gestaltlos, das Tschi jedoch grob und von stofflicher Art.

(Chu Hsi)<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Siehe hierzu z.B. Shimada, *Die neokonfuzianische Philosophie*, Visarius, *Untersuchungen zur Metaphysik des Chu Hsi*; Needham, *Wissenschaft und Zivilisation in China* (Bd.1 der von Colin A. Ronan bearbeiteten Ausgabe); Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought* und Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*; auch Brüll, *Die japanische Philosophie* (Kap.II.2).

<sup>69</sup> Schwarz, *So sprach der Weise*; S.211

### 3. Konfuzianismus in Japan

Wie beim Buddhismus und Taoismus gelangten auch die Lehren des Konfuzius zunächst durch Flüchtlinge oder Einwanderer (*kikajin*) aus China und Korea nach Japan. Als 'offizieller Übermittler' gilt dabei der aus Korea stammende Wani (285 bzw. 375); weitere frühe Gelehrte waren Dan Yōni (513) und Kō Ammo (516). Eine erste Rezeption findet sich dabei bereits in der 17-Artikel-Verfassung des Shōtoku Taishi; in der Nara-Zeit wird die konfuzianische Klassikerexegese (*myōgyōdō*) in den Lehrplan der Hoch- und Provinzschulen aufgenommen. Dabei war das Studium den Angehörigen des Adels vorbehalten, während die Lehre in der Hand einer Gruppe erblicher Gelehrter (*hakaseke*) lag. Mit dem Schwinden der Macht des Hofadels seit dem 12.Jd. wurden v.a. die Zen-Klöster und ihre Mönche zu den Trägern der Bildung; zudem fungierten sie als Übermittler der während dieser Zeit eingeführten Lehren des Neokonfuzianismus. Zu den ersten gehören dabei Shunjō (1166-1227), Enni (1218-1280), Gen'e Hōin (?-1349), Chūgan Engetsu (1300-1375), Mugan Soō (?-1374) und Gidō Shūshin (1325-1388); die weitere Ausformung erfolgte u.a. durch Giyō Hōshū (1361-1424), Unshō Ikkei (1386-1463), Ryōan Keigo (1424-1514), Keian Genjū (1427-1508) u.a. Während der Tokugawa-Zeit schließlich wurde der Konfuzianismus nach Chu Hsi (s.o.) als *shushigaku* zur führenden Staatsanschauung; mit den daneben bestehenden Schulen (*yōmeigaku; setchūgaku; shingaku; kogaku; kokugaku; mitogaku*) war das gesamte Spektrum konfuzianischer Gelehrsamkeit bis hin zu Wang Yang-ming (1427-1528) abgedeckt und - zum Teil mit Vorstellungen des Buddhismus, Taoismus und Shintōismus zusammengeführt - in einer eigenständigen Weise behandelt und zum Ausdruck gebracht worden.<sup>70</sup>

### 4. Die klassischen Schriften und das *I-Ging*

Als ein Sammelbegriff für alle Arten und Formen literarischer Werke wird in Japan *bun* (chin. *wen*) gebraucht, welches je nach Kontext soviel wie 'Zeichen, Schrift, Satz' oder 'Muster, Motiv, Ornament' bis hin zu 'Zivilangelegenheiten, Zivilisation' bedeuten kann. Der gesamten Welt und dem Kosmos liegt eine bestimmte Ordnung zugrunde, welche näherungsweise mit Hilfe der Schrift wiedergegeben werden kann; umgekehrt ist es ebenso möglich, mittels des Studiums bestimmter Texte die verborgene(n) Ordnung(en) der

---

<sup>70</sup> Siehe hierzu u.a. Bellah, *Tokugawa Religion*; Graf, *Kaibara Ekiken – Ein Beitrag zur japanischen Geschichte des 17.Jd. und zur chinesischen Sung-Philosophie*; Kracht, *Studien zur Geschichte des Denkens im Japan des 17. bis 19. Jahrhunderts*; Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*; Nosco, *Confucianism and Tokugawa Culture*; Ooms, *Tokugawa Ideology*.

Wirklichkeit zu erkennen. Im gleichen Maße geht darüber hinaus die Forderung an den Menschen, durch Entwicklung seiner moralischen und kulturellen Möglichkeiten die Verwirklichung dieser Ordnung in sich selbst und der Gemeinschaft zu fördern.<sup>71</sup> In diesem Sinne steht *bun* auch für die 'Bildung (der Persönlichkeit)', 'Selbstkultivierung' oder 'Charakterbildung', sowie damit einhergehend für 'Gelehrsamkeit' und 'Weisheit'.<sup>72</sup>

Traditionell werden in China vier Literaturgattungen unterschieden, nämlich:

- *ching*, d.i. die konfuzianischen Klassiker und kanonischen Schriften mitsamt den dazugehörigen Kommentaren und Erörterungen sowie sprachwissenschaftliche Werke
- *shi*, d.i. Werke über Geschichte, Geographie, Politik, Rechtswesen etc.
- *tzu*, d.i. die Schriften der verschiedenen Philosophen sowie Werke über Astronomie, Mathematik, Medizin, Kalligraphie, Malerei, Mantik etc.
- *chi*, d.i. Werke der Poesie und Prosa; auch Dramen, Romane, Novellen etc.

Dabei haben sowohl die chinesische Geschichtsschreibung als auch die Dichtung großen Einfluss auf den japanischen Adel und den Hof bzw. das Kaiserhaus gehabt; im Zusammenhang mit der Entstehung und Entwicklung des *bunbu-ryōdō* sind jedoch v.a. die kanonischen Schriften und die der Philosophen von Bedeutung. Den frühesten Kanon klassischer Schriften (ca. 2.Jd.v.u.Z.) bilden dabei die *wujing* ('Fünf Klassiker'), nämlich:

- das 'Buch der Lieder' (*Shi-ching*)
- das 'Buch der Urkunden' (*Shu-ching*)
- die 'Frühlings- und Herbstannalen' (*Chunqiu*)
- die 'Aufzeichnung der Riten und Gebräuche' (*Li-ching*); darunter insbesondere das 'Große Lernen' (*Daxue*) sowie 'Maß und Mitte' (*Chung-yung*)
- das 'Buch der Wandlungen' (*I-ching*)

---

<sup>71</sup> Man denke hierbei auch an König Wen, den Begründer der (von Konfuzius idealisierten) Chou-Dynastie.

<sup>72</sup> „In China hat sich der Begriff *bun* zu einer zentralen Kategorie entwickelt, die die Gesamtheit kultureller Phänomene umfasste. *Bun* bezeichnet das ganze Netzwerk symbolischer Werte, die in den Augen der Chinesen die Welt ausmachten; *bun* war der übergreifende Name für die Weltordnung in ihrem kosmologischen und moralischen Aspekt. Es ermöglichte und garantierte die vielschichtige und durchgängige Korreliertheit des Kosmos. So bezeichnete *bun* einerseits die moralische Vollkommenheit der menschlichen Natur, andererseits aber auch die kosmologische Basis aller und jeder Tugend. Es bezeichnete den Ursprung und das Prinzip, dem die Welt Bestand, Sinnhaftigkeit und Funktionsfähigkeit verdankt.“ (Pörtner / Heise, *Die Philosophie Japans*; S.110)

Dabei werden in den Schriften der *bunbu-ryôdô*-Tradition v.a. die beiden letzteren häufig zitiert. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang das 'Buch der Wandlungen' (japanisch: *Eki-kyô*), da es noch nicht der später (künstlich) eingeführten scharfen Abgrenzung zwischen konfuzianischer und taoistischer Denkweise unterliegt. So werden denn auch die 'zehn Flügel' genannten Kommentare traditionell Konfuzius zugeschrieben, wengleich dies auch nach Ansicht der modernen Forschung mehr als unwahrscheinlich ist; viel wichtiger ist hierbei jedoch, dass dies überhaupt möglich war und so geschehen ist.<sup>73</sup> Später aufgenommen in den Klassikerkanon (6./7.Jd.) sind die ebenfalls häufig zitierten 'Erörterungen' (*Lun Yü*) sowie das Werk des Menzius.

Der Meister sprach: 'Wären mir noch einige Jahre vergönnt und dürfte ich mit Fünfzig nun das 'Buch der Wandlungen' studieren, so könnte ich wohl frei von großen Fehlern werden.

(*Lun Yü*; VII.16)

#### 2.1.4. DER SHINTÔISMUS

Der 'Weg der *Kami*' steht als früheste Form eines spezifisch (nicht aber vollständig autochthonen) japanischen Komplexes von Vorstellungen über Welt und Mensch sowie damit verbundenen Kultus in unmittelbarer Beziehung zur Gesamtheit des japanischen Lebens während seines geschichtlichen Verlaufs.<sup>74</sup> Zu seinen wesentlichen Elementen zählen dabei Opfer und Opfertgaben, Fruchtbarkeitsrituale für Menschen, Tiere und Pflanzen, Konzepte bezüglich 'Befleckung' (*kegare*) und Reinigung (*harai*), die Verehrung 'höherer Wesen' (*kami*) und der Ahnen etc. Die im *Kojiki* und *Nihongi* niedergeschriebenen Mythen berichten u.a. über die Entstehung des japanischen Inselreiches, frühe Eroberungsfeldzüge und die Inthronisation der kaiserlichen Familie. Die besondere Beziehung des Kriegers zu seinem Schwert ('die Seele des Samurai'), die Rolle des Schwertes in der japanischen Mythologie und als eines der drei Reichsinsignien sowie die aufwendige Herstellung, wobei der Schwertschmied zugleich als Shintôpriester fungiert, verweisen auf den großen Einfluss

---

<sup>73</sup> Zur Bedeutung des I-Ging in Japan siehe insbesondere Wai-ming Ng; *The I Ching in Tokugawa Thought and Culture*. Zum I-Ging siehe u.a. Cleary (Hrsg.), *Das Tao des I-Ging*; Govinda, *Die innere Struktur des I-Ging* und die Übersetzung von Wilhelm, welche auch die Kommentare bringt.

<sup>74</sup> Zum Shintô siehe z.B. Naumann, *Die einheimischen Religionen Japans*; Antoni, *Shinto und die Konzeption des japanischen Nationalwesens*; Aston, *Shinto – The Way of the Gods*; Rochedieu, *Der Shintoismus*.

und die Bedeutung shintoistischer Vorstellungen für die Krieger.<sup>75</sup> In ideologischer Hinsicht ist der Shintô jedoch erst bei der Ausbildung des *bushidô*-Konzeptes der Meiji-Zeit bedeutsam geworden (siehe Ausblick I.); für die philosophische und ethische Fundierung der *bunbu-ryôdô*-Konzepte der Tokugawa-Zeit ist seine Bedeutung hingegen eher gering.

### 2.1.5. DÔ - DAS KONZEPT DES WEGES

#### 1. Einführung

Als einer der wesentlichen Begriffe der gesamten japanischen und chinesischen Auffassung bezüglich der Welt und des Menschen kann sicherlich *dô* gelten, das japanische Äquivalent des chinesischen *dao*. Das Schriftzeichen hierfür setzt sich zusammen aus den beiden Komponenten 'Kopf' und 'gehen', woraus die bekannte Bedeutung eines abstrakten oder konkreten Weges ersichtlich wird (d.h. 'geistiges oder körperliches Vorankommen'). Dies führt in einem weiteren Schritt zu Bedeutungen wie 'Methode', 'Art und Weise', 'Fähigkeit oder 'Prinzip' (*jutsu* bzw. *hô*), welche auf ein planmäßiges, (wohin auch immer) gezieltes Vorgehen verweisen. Darunter verborgen liegen aber auch noch ursprünglichere bzw. frühere Bedeutungen wie 'leiten', 'lenken', 'führen', 'regulieren', 'regieren' (*michibiku*) und 'sagen', 'nennen', 'sprechen', 'reden' (als verwirklichende Kraft des Wortes) bis hin zu 'kultische Handlung' (im Sinne des Aufrechterhaltens der Ordnung, d.h. des rechten Weges).<sup>76</sup>

Im buddhistischen Kontext dient *dô* als Bezeichnung der Buddha-Lehre und ihrer Ausübung (*butsu-dô*), d.h. des zur Befreiung führenden Pfades oder Weges (Skt. *marga*) wie z.B. beim 'Edlen Achtfachen Pfad' (*hasshôdô*), beim 'Pfad der (höchsten) Lehre' (*Dhamma-pada*), oder dem 'Weg zur Reinheit' (*Vissudhi-magga*). Darüber hinaus wird es auch im Sinne von 'Fahrzeug, Gefährt' (Skt. *yana*) gebraucht, so etwa beim 'kleinen Fahrzeug' (*hina-yana*) und beim 'großen Fahrzeug' (*maha-yana = daidô*).<sup>77</sup> In diesem Sinne kann *dô* auch direkt als

---

<sup>75</sup> „The forging of the blade, an intricate process which demanded great technical skill and craftsmanship, was surrounded by many religious ceremonies. The smith had to prepare himself through fasting, sometimes for seven days, sexual abstinence, and prayer. He purified himself and the smithy according to Shinto rites, and closed off the smithy with a *shimenawa*, the straw rope which marks a sacred area. The smithy wore court robes or the robes of a Shinto priest during the process of forging.” (Blomberg, *Heart of the Warrior*; S.52)

<sup>76</sup> Siehe hierzu auch die Einführungen in der Übersetzung des *Daudesching* und des *Lun Yü* von Ernst Schwarz.

<sup>77</sup> Man denke hier auch an die verschiedenen Yoga-Wege (*karma-yoga, bhakti-yoga, jnana-yoga, raja-yoga*). Auch im frühen Christentum war die Selbstbezeichnung 'Weg' ('Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben') gebräuchlich.

Synonym der (durch den Weg erlangten) Erleuchtung bzw. Befreiung und des dadurch erfahrenen Nirvana gebraucht werden.

Ihr alle, der wahre Buddha ist ohne Gestalt, der wahre Weg ist ohne Substanz, der wahre Dharma ist ohne Form. Diese drei sind miteinander verschmolzen und harmonisch vereint. Um euch zu lehren werden Buddha, Weg und Dharma getrennt, aber ihr müsst wissen, das 'Drei bereits Eins ist und Eins bereits Drei'. In der Nichtunterscheidung gibt es Unterscheidung, in der Unterscheidung existiert Nichtunterscheidung. Jemand, der dies klar erkennt und nicht durcheinander bringt, ist der Mensch mit der wahren Einsicht.

(Linji – *Unterweisungen*)<sup>78</sup>

Im Taoismus und insbesondere nach den sich darauf beziehenden Passagen im *Tao Te King*, steht *dao* für das die ganze Welt durchwaltende und in ihr wirkende Gesetz; oder einfach gesagt für den 'Lauf der Dinge'. Dabei wird gleich zu Beginn (Kap.1) darauf hingewiesen, dass alle Aussagen über das *dao* stets unvollständig und unzureichend sind und sein müssen – zum Wesen der Sprache gehört eben Begrenzung, während das *dao* selbst unbegrenzt ist; eine Vorbedingung, welche im letzten Abschnitt des Werkes (Kap.81) noch einmal aufgegriffen wird.<sup>79</sup> Im weiteren Verlauf des Werkes werden verschieden Wirk- und Erlebnisweisen des *dao* angesprochen; zugleich wird gezeigt, welches Verhalten (bzw. Nicht-Verhalten) den Einzelnen und Gemeinschaften befähigen soll, zu einem Leben in Übereinstimmung mit den natürlichen Gesetzmäßigkeiten zu gelangen (vgl. 5.3.5.).

Die Erde ist dem Himmel nachgebildet.

Der Himmel ist dem Tao nachgebildet.

Das Tao ist der Natur nachgebildet.

(*Tao Te King* - Kap.25)

Das Tao erzeugt,

seine Kraft (*toku*) erhält,

sein Naturgesetz formt (*katadoru*),

---

<sup>78</sup> Jarand / Morinaga, *Linji – Das Denken ist ein wilder Affe*; S.140

<sup>79</sup> Die im ersten Kapitel des *Tao Te King* zum Ausdruck gebrachte Erkenntnis, dass jede Erwartung bzw. Voreingenommenheit bezüglich der Welt unvermeidbar die damit verknüpften Wahrnehmungen und Erfahrungen beeinflusst hat ihr Pendant im fundamentalen Wandel der klassischen Newtonschen Physik seit dem frühen 20.Jd gefunden. Zum Kapitel 81 des *Tao Te King* vergleiche auch *Lun Yü* I.3.

sein Einfluss (*ikioi*) vollendet.  
(*Tao Te King* - Kap.51)

Auch für das konfuzianischen Denken ist das Konzept des *dao* von Bedeutung; der 'rechte Weg', wie er in der Einhaltung der Formen und Gebräuche zum Ausdruck kommt, bildet hierbei die Grundlage für die Stabilität und Ordnung der Gesellschaft und des ganzen Reiches - angefangen bei der Familie und den zwischenmenschlichen Beziehungen bis hin zum Herrscher und seinem 'Mandat des Himmels'.<sup>80</sup>

Der Meister sprach:

'Wer morgens vom *dao* gehört hat, mag abends ohne Bedenken sterben.'  
(*Lun Yü*; IV.8)

## 2. Vollständigkeit des 'Weg des Kriegers'

Das eine *daô* kann sich auf vielerlei Arten zeigen und zum Ausdruck gebracht werden; sei es nach außen in der vollendeten Meisterschaft einer Kunstfertigkeit, sei es nach innen als Richtlinie für die Gestaltung des eigenen Lebens. Ein wesentliches Merkmal eines 'echten' Weges ist dabei, dass er fähig ist alle Aspekte, Facetten und Bereiche des individuellen und gemeinschaftlichen Daseins aufzunehmen und zu integrieren, um so zu einer immer weiter reichenden Einheit fortzuschreiten. Jeder Einzelne muss so seinen persönlichen Hintergrund in den für ihn bestimmten oder von ihm gewählten Weg mit einbringen und diesen so in einer lebendigen, charakteristischen und einmaligen Weise verkörpern.

Es gibt unterschiedliche Lebenswege, konfuzianische, buddhistische; es gibt Teekenner, Lehrer der Etikette, des Tanzes und so weiter. Dies alles gilt für den Krieger nicht. Doch auch wenn sie den Lebensweg des Kriegers nicht verkörpern, gehen sie in diesem auf. Es gilt, von allen Lebenswegen Kenntnisse zu erlangen, denn auch der Krieger begegnet ihnen allerorten. Es ist für alle Menschen notwendig, den eigenen Lebensweg zu kultivieren und behutsam zu pflegen.

(*Gorin no sho*)<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Zu zwei speziellen Weg-Konzepten in Japan bzw. deren Deutung siehe Brüll, *Die japanische Philosophie* (Kap.II.7.: Der 'Weg' als objektivierte Wahrheit in der Schule des Ogyô Sorai) sowie Pörtner / Heise, *Die Philosophie Japans* (Exkurs Kap.9: Das Konzept der 'Wege' im Mittelalter)

<sup>81</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*, S.54

Der 'gemeinsame Weg von Schwert und Pinsel', wie er während der Tokugawa-Zeit zur Blüte gelangt ist, zeichnet sich dabei durch die Verbindung der Lebensweise eines Kriegers und den dazugehörigen Anforderungen auf der einen Seite, und durch das Überwinden bzw. hinter-sich-lassen einer aggressiven Gesinnung auf der anderen Seite aus. Die oft in den Vordergrund gestellte Bereitschaft zum Tod (welche eigentlich ja ein durch Erkenntnis und innere Wandlung erlangtes Freisein von der Angst vor dem Tod, aber keine 'Todesverachtung' oder gar 'Todessehnsucht' ist) geht hier Hand in Hand mit der Anforderung, ebenso das Leben zu meistern und in allen Bereichen nicht nur sein Bestes zu geben, sondern auch danach zu trachten, das Bestmögliche zu erreichen.

Der Uneingeweihte glaubt, dass Krieger ausschließlich über ihre Bereitschaft zu sterben nachdenken. Das Sterben ist jedoch nicht nur Kriegern vorbehalten. Bettelmönche (*shukke*), Frauen, Bauern, auch die untersten Menschenschichten kennen ihre Pflicht, hüten sich davor, sie zu vernachlässigen, und ergeben sich ihrem Tod; in dieser Hinsicht herrscht kein Unterschied. Der von Kriegern eingeschlagene Lebensweg bezweckt die Überlegenheit über andere in sämtlichen Bereichen des Lebens. Ob er sich in einem Sieg im Zweikampf oder in der Schlacht mit mehreren Gegnern äußert, der Grundgedanke bleibt gleich: den Interessen seines Arbeitgebers (*shukun*) sowie den eigenen Interessen zu dienen und dadurch Anerkennung zu erringen. Kraft der Kunst des Kampfes (*heihô no toku*) ist all dies möglich. (*Gorin no sho*)<sup>82</sup>

Die Grundlage hierfür aber ist es, dieselben Prinzipien mittels welcher Überlegenheit bzw. Nicht-Unterliegen im Kampf erreicht werden sollen, auch auf die anderen Bereiche des Lebens zu transponieren (ähnlich wie sich auch der 'geistliche Kampf' einer kriegerischen Terminologie und Vorstellungsweise bedient). Charakterbildung und Bewusstseinschulung sollen daher nicht nur zu einer vollendeteren kämpferischen Meisterschaft führen; die mit ihnen verbundenen Anforderungen und Übungsweisen werden darüber hinaus zu einer grundsätzlichen 'Kunst der Lebensführung' ausgeweitet:

Diejenigen, die meine Wissenschaft des Kampfes erlernen wollen, sollten folgende Regeln beachten:

1. Denke daran, dich von Übeln freizumachen.
2. Widme dich dem Weg.

---

<sup>82</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*, S.36

3. Werde mit den Künsten vertraut.
4. Kenne die Prinzipien der verschiedenen Berufe.
5. Verstehe in allen Dingen die Vorteile und Nachteile.
6. Lerne, alles genau zu sehen.
7. Erkenne das Verborgene.
8. Sei auch in Kleinigkeiten bedachtsam.
9. Tue nichts Unnützes.

(*Gorin no sho*)<sup>83</sup>

In diesem Sinne ist der 'gemeinsame Weg von Schwert und Pinsel' ein ganzheitlicher Weg, welcher es dem Krieger ermöglicht, zu allen Zeiten, an allen Orten und unter allen Umständen nach einem erfüllten Leben zu streben. Das hier entworfene Bild des Samurai als 'herrschender Diener' ist dabei vergleichbar den Idealtypen anderer Wege, sei es dem abendländischen Ritter, Gentleman, Philosophenkönig oder Heiligen, sei es dem des Edlen, Muni, Weisen, Arhat, Jivanmukti o.ä. in den östlichen Traditionen.

#### **2.1.6. POLITISCHE UND MILITÄRISCHE HINTERGRÜNDE**

##### 1. Einführung

In den vorangehenden Abschnitten wurden zunächst die religiös-philosophischen Traditionen und ideellen Konzepte angesprochen, welche zur Formierung des *bunbu-ryôdô* beigetragen haben. Dazu ergänzend sollen nun kurz die geschichtlichen und militärischen Hintergründe und ihr Entwicklungsgang skizziert werden.<sup>84</sup>

Der Beginn der Tokugawa-Zeit stellt den Endpunkt eines fast 700 Jahre (Aufruhr des Taira no Masakado im Jahre 935) währenden Ringens um die Vorherrschaft der Krieger (*buke*) untereinander und gegenüber dem Adel (*kuge*) dar, in dessen Verlauf sich sowohl die sozialen, politischen und militärischen Strukturen und Muster des Landes als auch das den Kriegern eignende Selbstverständnis erheblich gewandelt und fortentwickelt haben. Im Bereich der Kriegführung (*bugei*, *heihô*) sei hier u.a. an den vermehrten Festungs- und Burgenbau, den zunehmenden Einsatz leichtbewaffneter Fußsoldaten (*ashigaru*) sowie die Bedeutung der Feuerwaffen und Spione (*suppa*; *rappa*; *shinobi*) während der Zeit der

---

<sup>83</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*, S.59

<sup>84</sup> Siehe hierzu u.a. Turnbull, *The Samurai – A Military History*; Rotermund, *Die Yamabushi*; Farris, *Heavenly Warriors*; Adolphson, *The Gates of Power – Monks, Courtiers and Warriors in Premodern Japan*; Schwentker, *Die Samurai*.

‘Kämpfenden Provinzen’ und der daran anschließenden Einigungskriege gedacht. Auch die Bedeutung bewaffneter Mönchskrieger (*sôhei*), der *Yamabushi* (‘die sich in den Bergen niederlegen’) und anderer bewaffneter religiöser (Splitter)Gruppen darf dabei im Rahmen der politischen und militärischen Geschichte nicht außer Acht gelassen werden (man denke insbesondere an den Aufstand und die Machtübernahme der Ikkô-Sekte in Kaga im Jahre 1488 oder an die Shingon-Mönche von Nengoro). All die verschiedenen bewaffneten Gruppen bilden dabei zusammen den Rahmen, innerhalb dessen sich die kriegerischen und kämpferischen Fertigkeiten entwickelt, ausgebildet und gewandelt haben.

## 2. Samuraigesetze und Hausgesetze

Bis zur Tokugawa-Zeit bestand die erste und dringlichste Aufgabe für den Großteil der Krieger darin, sich ein breit gefächertes Wissen und praktisches Können in den diversen militärischen Angelegenheiten und Bereichen zu erwerben; die Vertiefung und Verfeinerung einzelner Kampfweisen (beispielsweise mit dem Schwert) oder bestimmter strategischer und philosophischer Lehren hingegen blieb die Ausnahme und war auf wenige Spezialisten oder Einzelgänger beschränkt. Mit dem Machtzuwachs der Krieger seit dem 12.Jd. entstand jedoch zugleich die Notwendigkeit nach Vorschriften und Anordnungen, welche die Rechte und Pflichten der Krieger untereinander und später auch gegenüber dem Volk und dem Adel regelten. Diese Kodizes wurden zunächst als *bukehō*, ab der Zeit der Kriegführenden Provinzen dann als *bunkokuhō* bzw. *kahō* bezeichnet. Daneben stehen die sogenannten ‘Hausgesetze’ (*kakun*), welche als nicht-offizielle Verordnungen und Ratschläge bezüglich der Lebensweise der Krieger einer ‘Familie’ bzw. eines Clans angesehen werden können.<sup>85</sup> Es sind vor allem diese Hausgesetze, durch welche während der Zeit bis zum Höhepunkt der Macht der Krieger im Tokugawa-Shogunat Philosophie und Ethik (d.h. die *bun*-Linie des ‘gemeinsamen Wegs von Schwert und Pinsel’) zum Ausdruck kamen und Eingang in breitere Teile des Kriegerstandes gefunden haben.<sup>86</sup> Zu den wichtigsten Verordnungen und Hausgesetzen gehören:<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> „*Kakun* are expressions of the ‘house’ as a private entity, whereas *kahō* or *bunkokuhō* are representations of the ‘house’ as a public, legal person. [...] Household precepts in essence offer advice, setting down ideal rules to guide the behavior of a person or a group. In contrast, *kahō* or *bunkokuhō* are meant to be binding regulations, legal instruments to be applied in the governance of a domain.” (*Encyclopedia of Japan*)

<sup>86</sup> „Der Inhalt der Samurai-Gesetze bewahrte eine gewisse Flüssigkeit und Plastizität; dies hielt sie lebendig und befähigte sie, in Zeiten gewaltiger Veränderung und revolutionären Aufruhrs zu überdauern. Zu leugnen, dass sie entscheidenden Einfluss auf die Bildung des japanischen Charakters, Denkens und Gesellschaftsgefüges hatten, bedeutet, sich durch die eigene Skepsis den Blick zu trüben. [...] Statt sie als Fiktion zu verurteilen,

- der *Goseibai Shikimoku* (1232, auch *Jôei-Shikimoku* genannt)
- die *Rokuhara Dono Gokakun* (1247) und die *Gokuraki Dono Goshôsoku* des Hôjô Shigetoki (1189-1261)
- der *Ogasawararyû Sahô* des Ogasawara Sadmune (1294-1350)
- der *Kemmu Shikimoku* (1336)
- der *Asakura Takage Jôjô* des Daimyô von Echizen, Asakura Takakage (1428-81)
- der *Sôunji Dono Nijûikkajô*
- die Briefe des Môri Motonari (1497-1571)
- der *Ôuchi Kabegaki* (1459-95)
- der *Imagawa Kana Mokuroku* von Imagawa Ujichika (1473-1526)
- der *Shingen Kahô* (1547; 1554) des Takeda Shingen
- der *Yûkike Hatto* (1556) des Yûki Masakatsu (1467-1568)
- der *Yoshiharu Shikimoku* (1567) des Rokkaku Yoshiharu (1545-1612)

### 2.1.7. HEIHÔ - DIE LEBENSORDNUNG DES KRIEGERS

Zum Abschluss dieses Kapitels soll noch auf einen häufig anzutreffenden Begriff im Zusammenhang mit der Kriegskunst und den Schriften der *bunbu-ryôdô*-Tradition eingegangen werden, welcher ein gutes Beispiel für die verborgene Tiefgründigkeit und Weite bestimmter, durch chinesische Schriftzeichen ausgedrückter Konzepte, darstellt. Es handelt sich dabei um *heihô* bzw. *hyôho*, welches in der Regel mit 'Strategie, Taktik' o.ä. übersetzt wird.<sup>88</sup>

Das Zeichen *hei* bzw. *hyô* (chin. *bing*) stellt zwei Hände dar, welche eine Axt halten. Es kann mit 'Krieg, Kampf, Schlacht' (*ikusa*) oder 'Soldat, Kämpfer, Krieger' (*tsuwamono*) übersetzt werden; im weiteren auch mit 'schlagen, stechen' (*utsu*), 'Militär, Armee, Truppe' (*guntai*) oder 'Übel, Unglück' (*wazawai*). Es findet sich auch bei Sunze in seiner Abhandlung über die Kriegskunst, wo es gleich zu Beginn heißt:

---

sollte man lieber den Abgrund beschreiben, der die echte Sittlichkeit des Samurai von neueren Ideologien trennt, die den Pseudomythen europäischer Totalitarismen nachgeschaffen wurden.“ (Singer, *Spiegel, Schwert und Edelstein*; S.315)

<sup>87</sup> Siehe hierzu insbesondere: Wilson, *Ideals of the Samurai – Writings of Japanese Warriors*.

<sup>88</sup> Nach Clausewitz ist der Gegenstand der Taktik das Gefecht, der Gegenstand der Strategie die Taktik. Man beachte auch seine Definition vom Krieg als einen erweiterten Zweikampf.

Der Krieg (der Krieger) ist für das Land von großer Bedeutung. Er ist der Ort von Leben und Tod, der Weg zum Weiterbestehen oder zum Untergang. Dies darf nicht unverstanden sein.

(Sunze; I.1)<sup>89</sup>

Sehr viel umfassender ist jedoch das Zeichen *hō* (chin. *fa*), welches aus den Komponenten 'Wasser' (*mizu*) und 'fortgehen', 'fortsein', 'schwinden' (*saru*) besteht. Als Abwesenheit von Übel wird es im Sinne von 'Gesetz', 'Recht' oder 'Ordnung' (*nori* bzw. *okite*) gebraucht. Dies steht auch in Verbindung mit einem Brauch im altertümlichen Rechtssystem, demzufolge die Berührung eines Verdächtigen durch ein heiliges Tier als Beweis für dessen Unschuld bzw. Rechtschaffenheit angesehen wurde. Des weiteren kann es auch mit 'Mittel', 'Methode', 'Weg' (*tedate* bzw. *shudan*) übersetzt werden. In diesem Sinne gebraucht es auch Sunze, wenn er *hō* als einen von Fünf Aspekten des Krieges neben Weg (*dō*), Himmel (*ten*), Erde (*chi*) und dem Heerführer (*shō*) anführt. Dazu heißt es:

Zu den Mitteln gehören die militärische Ordnung (*kyokusei*), die Führung (*kandō*) und die Versorgung der Truppen (*shūyō*).

(Sunze; I.3)

Die bisher angeführten Bedeutungen der beiden Zeichen machen es neben der gebräuchlichen Übersetzung von *heihō* als 'Kriegsmittel' durchaus auch möglich, dieses etwa als 'Methoden zum Vermeiden von Unheil' zu interpretieren; eine Deutung, welche eine Parallele in der Zergliederung des gewöhnlich mit 'militärisch' o.ä. übersetzten Zeichens *bu* bzw. *mu* als 'Ende von Waffen(gewalt)' besitzt. Hier wird die Nähe zur 'List' erkennbar, welche ja ebenfalls darum bemüht ist, die angestrebten Ziele mit möglichst wenig Schaden und ohne Gewalt zu erreichen (vgl. 3.6.).

Daneben ist *hō* jedoch auch die Übertragung des Sanskritwortes *dharma* (Pali: *dhamma*), welches in der indischen und buddhistischen Philosophie und Lehre von weitreichender Bedeutung ist. Die Wurzel des Wortes ist *dhri*, was soviel wie 'tragen', 'halten' bedeutet.<sup>90</sup> Im Buddhismus hat *dharma* vor allem zwei Bedeutungen, nämlich zum einen als Bezeichnung für die wahre, umfassende und wirkkräftige Lehre des Buddha (so z.B. in *dharmakaya* oder *abhidhamma*), zum anderen als Ausdruck für die vielgestaltigen

---

<sup>89</sup> Die Sunze-Zitate folgen (unter Einbeziehung des chinesischen Textes in *Chūgoku no shisō – Vol.10*) der Übersetzung von Becker, *Sun Tze – Die dreizehn Gebote der Kriegskunst*.

<sup>90</sup> Siehe Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*; S.156

phänomenalen Aspekte des Seins, die 'Daseinsfaktoren'. Die Frage nach der Beschaffenheit und Klassifizierung solcher Phänomene ist dabei Gegenstand eingehender Untersuchungen geworden.<sup>91</sup>

In der vedischen Philosophie ist *dharma* neben *artha* (etwa: 'sich in der Welt behaupten') *kama* ('Freude', 'Lust') und *moksha* ('Befreiung', 'Erlösung') eines der vier Lebensziele. In seiner Bedeutung umfasst es das alles Sein sichernde und erhaltende Weltgesetz ebenso wie individuelle und gesellschaftliche Rechte und Pflichten, Ritus und Kultus, Brauchtum und Sitte (teilweise vergleichbar dem *li* in China). Die hierzu gehörigen *Dharmashastras* und *Dharmasutras* enthalten genaue und umfassende Anweisungen für das Leben und Verhalten der drei oberen Stände der indischen Gesellschaft, der *Brahmanen* (Priester und Gelehrte), der *Kshatriyas* (Adel und Krieger) und der *Vaishyas* (Kaufleute und Bauern). Jede Gruppe hat somit eine für sie spezifische (ideale) Lebensweise und Lebensführung, durch welche sie ihren Beitrag zum Erhalt der Welt als Ganzes liefert; zugleich gilt die Erfüllung der eigenen Pflichten aber auch als unerlässlicher und bester Garant auf dem Weg der Befreiung. In diesem Sinne kann *heihô* ganz umfassend als *dharma* (d.h. Lebensordnung) der Krieger verstanden werden.

Bedenke auch, was sich gehört, O Ardschuna und wanke nicht,  
denn fechten im gerechten Kampf, das ist des Kriegers erste Pflicht.  
(*Bhagavadgita*; II.31)

Gleich achtend Glück und Ungemach,  
Gewinn, Verlust, Sieg oder Tod,  
Entschlossen rüste dich zum Kampf,  
Verletzte nicht der Pflicht Gebot.  
(*Bhagavadgita*; II.38)

---

<sup>91</sup> Siehe hierzu u.a. Conze, *Buddhistisches Denken* (Kap. I.7. S.125-147) und Mehlig, *Weisheit des alten Indien* – Bd.2; S.38-45.

## 2.2. DIE TRADITION DER LEHRE

Die 'Wissenschaft vom Menschen' (*bun*) und die 'Wissenschaft vom Kampf' (*bu*) hatten, bevor sie während der Tokugawa-Zeit zur Blüte einer neuen Tradition herangewachsen sind, schon jeweils viele Jahrhunderte der Entwicklung hinter sich. Das vorangehende Kapitel hat versucht, in groben Zügen den Entwicklungsgang und Hintergrund der philosophischen Traditionen und Lehren des 'gemeinsamen Weges von Schwert und Pinsel' zu skizzieren; nun soll ein Blick darauf geworfen werden, in welchem Rahmen und in welcher Weise die kämpferischen Fertigkeiten herangebildet und überliefert worden sind.<sup>92</sup>

Der Weg ist ein langer Weg. Um dir die Grundzüge der Kampfeskunst anzueignen, wirst du tausend Tage benötigen; um deine Kampfeskunst zu verfeinern, zehntausend Tage.

(*Gorin no sho*)<sup>93</sup>

In der Wissenschaft, in den Künsten und in allen Dingen ist es so:

Wenn man von ihrem Prinzip hört, dann all das Gehörte am eigenen Leibe nachprüft und im Herzen erkennt, erst dann erlangt man sicheres Wissen darüber, was an den Dingen richtig und falsch, was leicht und was schwierig ist. Das nennt man Üben.

(*Tengugeijutsuron*)<sup>94</sup>

### 2.2.1. STÄTTEN KRIEGERISCHER AUSBILDUNG

Die klassische Bezeichnung für die Gesamtheit eines Komplexes kriegerischer und der dazugehörigen philosophischen Lehren lautet *ryû*, was wörtlich soviel wie 'fließen', 'strömen' (*nagareru*) bedeutet, in den Kampfkünsten aber für gewöhnlich mit 'Stil' (*yarikata*) oder 'Schule' (*ryûha*) wiedergegeben wird. Der Begriff *ryû* umfasst dabei sowohl die Herkunft, Entstehung, Entwicklung und Tradierung des Stils (angefangen bei seinem Gründer und in ununterbrochener Kontinuität repräsentiert durch die jeweiligen Oberhäupter, *sôke*), ebenso wie die ihm zugehörige Gemeinschaft (Lehrer und Schüler oder die Mitglieder einer Familie bzw. eines Clans) sowie die ihm eigenen Lehren und Methoden.<sup>95</sup> Der Großteil

---

<sup>92</sup> Siehe hierzu auch: Ratti / Westbrook, *Secrets of the Samurai*; Drager, *Comprehensive Asian Fighting Arts* sowie *The Martial Arts and Ways of Japan* (3 Bd.); Dolin, *Kempo* und Reid / Croucher, *Der Weg des Kriegers*.

<sup>93</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*, S.93

<sup>94</sup> Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*; S.78

<sup>95</sup> Der *ryû* bildet quasi das 'Zuhause' eines Kriegers; seine Aufnahme in denselben war entweder durch Geburt in eine Familientradition vorbestimmt oder an besondere Empfehlungen und Aufnahmeprüfungen gebunden.

der (Waffen)Stile tritt während der Zeit der 'kämpfenden Domänen' (1467-1568) in Erscheinung; die Namen bezeichnen in der Regel den Gründer, seinen Herkunftsort bzw. seine Heimatregion oder ein für den Stil charakteristisches Konzept. Einen Höhepunkt erreichte die Zahl der Stile (insbesondere auch der des waffenlosen Kampfes, des *jûjutsu*) schließlich während der Tokugawa-Zeit.<sup>96</sup> Dabei gab es - neben den weiterhin bestehenden und fortgeführten Familientraditionen und anderen exklusiven Gemeinschaften - im wesentlichen zwei Stätten, an denen die kriegerischen Lehren in Theorie und Praxis unterrichtet wurden:

#### 1. 'ÜBUNGSSTÄTTEN DES WEGS'

*Dôjô*, wörtlich übersetzt 'Ort des Weges' oder 'Platz des *dao*', ist die heutzutage übliche Bezeichnung für Übungsstätten der Kampfkunst, als deren direkte Vorläufer wohl die Kampfkunst-Schulen der Edo-Zeit gelten können. In der Regel wurden diese Schulen von Meistern eines bestimmten Stils oder deren Nachkommen bzw. bevollmächtigten Vertretern geführt; oder auch von Samurai, die durch diese Tätigkeit ihr Einkommen aufbessern wollten. Unter den Schulen herrschte zum Teil rege Konkurrenz, wie es die Bräuche des 'Zweikampfes mit Vertretern anderer Stile' (*taryû-jiai*) und des 'Aufmischen einer Schule' (*dôjô-arashi*) belegen. Neben der Beteiligung an den auch während der größtenteils friedlichen Edo-Zeit immer wieder stattfindenden Kämpfen, Aufständen und Unruhen sowie der 'Wanderschaft des Kriegers' (*musha shugyô*) war dies eine weitere Möglichkeit, die erlernten Fertigkeiten in einem mehr oder weniger nicht-reglementierten Rahmen (anders als es im heutigen Wettkampfsport der Fall ist) auf ihre Tauglichkeit zu überprüfen.<sup>97</sup>

Der Begriff *dôjô* bezieht sich dabei im ursprünglichsten Sinne auf die Stätte (d.h. den Platz oder Sitz) unter dem Feigenbaum, an welchem Siddharta Gautama zur Erweckung gelangte und ein (bzw. der) Buddha wurde. Von hier ausgehend diente der Begriff später zunächst ganz allgemein als Bezeichnung für buddhistische Tempel und Klöster, in denen sich Mönche auf die Nachfolge Buddhas und das Beschreiten des Weges begaben. Das bekannteste Beispiel für die Verbindung zwischen kriegerischer Ausbildung und buddhistischer Lehre in China ist dabei zweifellos das Shaolin-Kloster, in welchem der

---

Hayes (*Ninja 3 – Der Pfad des Togakure-Kämpfers*) verweist auf eine – analog zum buddhistischen Brauch - 'dreifache Zufluchtnahme'; nämlich zur 'Gemeinschaft' der Mitglieder (*itchi*), zu den besonderen Lehren (*hō*) und zu seinem Gründer bzw. gegenwärtigen Oberhaupt (*soke*).

<sup>96</sup> Siehe hierzu v.a. *Nihon budô taikēi – Vol.10 (Budô no rekishi)* und *Vol.6 (Jûjutsu)*

<sup>97</sup> Die Etablierung des Judô während der Meiji-Zeit gegenüber den bis dahin dominierenden Jûjutsu-Schulen ist ein gutes Beispiel hierfür (siehe Lind, *Lexikon der Kampfkünste* und Karzau, *Große Budo-Meister*).

legendäre Bodhidharma, der Übermittler des Zen von Indien nach China, gewirkt haben soll.<sup>98</sup> Aber auch die heiligen Stätten der Taoisten in den Wudang-Bergen müssen hier genannt werden, welche sich zugleich als Horte der 'inneren' Kampfkünste wie dem Tai Chi Chuan ('Faust des Absoluten'), dem Pa Kua Chuan ('Bewegungsstil der Acht Trigramme') und dem Hsing-I Chuan ('Form-Absicht-Boxen') einen Namen gemacht haben.<sup>99</sup> Ebenso hat in Japan das Miteinander von kämpferischer Ausbildung und geistiger Schulung in Gestalt der 'Mönchskrieger' (*sôhei*; wörtlich etwa: 'die Mönche, die zum Schwert gegriffen haben') eine lange Geschichte. Als Beispiele späterer Zeit seien nur der von Gakuzenbo Inei (1521-1607) gegründete *Hôzôin-ryû* oder der von Tsukahara Bokuden (1490-1572) begründete *Kashima Shin-ryû* genannt.

## 2. DAIMYATSSCHULEN

Neben den 'Übungsstätten des Weges' waren es vor allem die sogenannten 'Daimyatsschulen' (*hankô*), an welchen militärisches Wissen und in besonderem Maße auch klassische Bildung und Gelehrsamkeit an die Samurai vermittelt wurden. Das Spektrum der dort unterrichteten kriegerischen Fertigkeiten deckte alle gebräuchlichen Waffenarten (Schwert, Bogen, Lanze, Feuerwaffen etc.) ebenso ab wie waffenloses Kämpfen, Schwimmen (mit und ohne Rüstung) und Reiten; neben klassischer chinesischer Literatur und Philosophie wurden darüber hinaus auch westliche Wissenschaften (*rangaku*), Medizin, Rechenkunst, Etikette, Astronomie etc. gelehrt.<sup>100</sup>

Im weiteren Sinne umfasst der Begriff neben den ursprünglichen Daimyatsschulen auch die Dorfschulen und staatlichen Schulen (*koku-gakkô*) sowie eine Vielzahl von Erziehungs- und Ausbildungsstätten wie Schulen für Medizin, westliche Wissenschaften (*yôgaku*), Militärwissenschaften und andere. Im engeren Sinne stehen die *hankô* für alle Schulen, welche die Kinder der Daimyats-Samurai notwendigerweise besuchen mussten um dort vorwiegend chinesische Schrift und

---

<sup>98</sup> Zu Bodhidharma siehe z.B. Brosse, *Schweigen, Blüte, Lachen* und Schwarz, *Bodhidharma*. Zu Kung-Fu und zum Shaolin-Kloster z.B. Fassi, *Shaolin Kung-Fu 1 – Grundlagen chinesischer Kampfkunst*; Chow / Spangler, *Kung Fu – History, Philosophy and Technique*; Hallander, *The Complete Guide to Kung Fu Fighting Styles* und Filipiak, *Die chinesische Kampfkunst*.

<sup>99</sup> Vgl. Deng Ming-Dao, *Der Taoist von Huashan* sowie *Das heilige Buch der Sieben Bambustafeln*.

<sup>100</sup> Eine umfassende Übersicht über die verschiedenen Institute, ihre finanziellen Zuwendungen, ihre Gründungen und Umgestaltungen, ihren Lehrplan etc. findet sich im *Kokushi daijiten*. Aufbau (Räumlichkeiten und Gebäude) und Struktur des Lehrplans des *Nisshinkan*, der Daimyatsschule des Aizu-Clan, sind beschrieben in Ratti / Westbrook, *Secrets of the Samurai* (vgl. auch Monumenta Nipponica 3: 414-26).

Literatur zu erlernen (*kangaku*) und um menschliche Bildung im allgemeinen zu erhalten (*ningenteki kyôyô*). Solcherart dienten die Schulen dazu, ungeachtet von Krisen im *baku-han*-System Samurai mit festen Willen heranzuziehen. In diesem engeren Sinne beinhalteten die Daimyatsschulen häufig Übungsstätten und Schulen für die Kriegskünste (*bugei-keikoshô*, *bugei-han*, *bu-gakkô*). Schließlich wurden diese Daimyatsschulen zum Getriebe der für alle Samurai-Kinder unbedingt notwendigen doppelten Erziehung und Ausbildung in militärischen Wissenschaften und klassischer Gelehrsamkeit (*bunbu-ryôdô*).

(*Kokushi daijiten*)

### 2.2.2. DIE TRADITIONEN MILITÄRISCHER WISSENSCHAFT

An dieser Stelle soll ergänzend noch kurz auf die 'Schulen militärischer Wissenschaften' (*heigaku*) eingegangen werden, welche parallel zu den zahlreichen Stilen und Traditionslinien der kriegerischen Fertigkeiten (*bujutsu*) existierten und im Zusammenhang mit dem Hintergrund und der Entstehung des *bunbu-ryôdô* nicht übersehen werden dürfen. Während letztere hauptsächlich auf die individuelle Entwicklung und Vervollkommnung des Kriegers ausgerichtet sind, beschäftigen sich die 'Kriegswissenschaften' (*gungaku*) vor allem mit Fragen der militärischen Strategie und Taktik im größeren Maßstab, wie z.B. Geländebeschaffenheiten, Aufstellung und Manövrieren von Truppen, Wahl eines zur Schlacht geeigneten Zeitpunkts etc. Sie sind dabei eng verbunden mit den klassischen chinesischen Schriften zur Kriegskunst, deren bekannteste die Abhandlung des Sunze ist (vgl. 3.6.). Als einer der frühesten Vermittler solcher Lehren nach Japan gilt dabei der gelehrte Kibi no Makibi (693-775), der zwanzig Jahre im Reich der Tang verbrachte. Die erste umfassende Gesamtdarstellung, das *Kun'etsushû* ('Sammlung militärischer Lehren'), stammt von Ôe no Koretoki (888-963). Es erlebte insbesondere während der Edo-Zeit eine Vielzahl von Neuauflagen, deren bedeutendste von Okamoto Nobunari stammt.<sup>101</sup> Zu erwähnen in diesem Zusammenhang ist auch noch das *Heishô jinkun yôryaku shô* (1450) des Yoshida Kanetomo (1435-1511).<sup>102</sup> Nachfolgend die wichtigsten Schulrichtungen militärischer Wissenschaften der Tokugawa-Zeit:<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> Ein Stratege im Dienste der Takeda-Familie.

<sup>102</sup> Yoshida Kanetomo entstammt einer langen Linie von Gelehrten und Shintô-Priestern, welche während der Heian-Zeit mit der 'Wahrsagung' bzw. 'Weissagung' am Hof des Kaisers betraut waren (*urabe*). Dabei spielten das *I Ching* und die damit verbundenen Lehren von Yin und Yang und den 'Fünf Wandlungsphasen' eine wichtige Rolle, welche auch auf die Kriegskünste und Militärstrategie jener Zeit großen Einfluss hatten.

<sup>103</sup> Ausführliche Informationen zu den einzelnen Schulen bei Ishioka; *Nihon heihô shi*.

- *Kôshû-ryû*: Gegründet von Obata Kage´nori (1571-1663); geht zurück auf die Anschauungen von Takeda Shingen (1521-1573) und sein Werk *Kôyô gunkan*. Weitere bedeutende Vertreter sind Hattori Naokage (*Kangu no maki*; 1658) und Nagano Naoteru (*Heihô hiden bimyo zenshûsetsu*; 1763). Mit dem Niedergang der Kai-Takeda-Familie sollen ihre Lehren an den Aizu-Clan übergeben und dort weitertradiert worden sein.<sup>104</sup>
- *Echigo-ryû*: Geht zurück auf Uesugi Kenshin (1530-1578); weitere wichtige Vertreter sind Takayama Kentei (*Nihonden chiran yôketsu*; 1753) und Usami Yoshikata (*Bukei yôryaku*; 1740).<sup>105</sup>
- *Hôjô-ryû*: Geht zurück auf Hôjô Ujinaga (1609-1670), der als Berater für Kriegswissenschaften im Dienst von Tokugawa Iemitsu stand. Ein weiterer bedeutender Vertreter ist Matsumiya Kanzan (1685-1780), von ihm stammt das Werk *Taiseiden kôketsu ôhi* (1760).
- *Naga´numa-ryû*: Gegründet von Naga´numa Sensai (1635-1690), dem Verfasser des *Heiyôroku* (1666) und des *Akki hachijin shûkai* (1666).
- *Yamaga-ryû*: Begründet von Yamaga Sokô (1622-1685).
- *Fûzan-ryû*: Gegründet von dem Militärstrategen Iga Fuzan (1644-1718); zu seinen Schriften gehören das *Keiken teiyô* (1670), das *Jôseizu* und das *Heiki zukai*.<sup>106</sup>

### 2.2.3. DIE ÜBERLIEFERUNG DER LEHRE

Wie weiter oben bereits angedeutet wurde, entwickelten sich die japanischen Kriegskünste zumeist innerhalb bestimmter Gruppen, durch welche die theoretischen und praktischen Aspekte aufbewahrt, gelehrt, verfeinert und an die nachfolgende Generation weitergegeben wurden (*ryû*). Dabei wurde die unmittelbare praktische Unterweisung und mündliche Belehrung oftmals durch die Abfassung bzw. das Studium interner Schriften (*makimono*; *den sho*) ergänzt, welches einerseits zu einem tieferen Verständnis der Lehren beitragen sollte, andererseits aber auch dazu diente, das überlieferte Wissen vor einem möglichen oder

---

<sup>104</sup> Die Hattori-Familie gilt als eine der bekanntesten Ninja-Familien jener Zeit, welche im Dienste der Tokugawa standen. Die waffenlosen Kampfkünste der Takeda haben über das *Daitô-ryû* entscheidend die Entwicklung des Aikidô von Ueshiba Morihei mitbestimmt. Das gleiche Gebiet ist auch Heimat des noch heute lebendigen *Togakure-ryû Ninjutsu*.

<sup>105</sup> Sowohl Takeda Shingen als auch Uesugi Kenshin sind für die rege Rolle, welche die in ihren Diensten stehenden Ninja (*suppa* und *rappa*) spielten bekannt geworden (siehe z.B. Turnbull, *Ninja*).

<sup>106</sup> Die Region Iga war – ebenso wie ihre Nachbarregion Koga – berühmt für ihre Ninja.

unmittelbar drohenden Aussterben zu bewahren. Im folgenden sollen einige damit in Zusammenhang stehende Aspekte etwas näher beleuchtet werden.

Was in diesen drei Schriftrollen seine Niederschrift gefunden hat, ist ein Buch, welches innerhalb des Hauses zu bleiben hat. Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Weg selbst ein Geheimnis wäre. Die Geheimhaltung soll dennoch die Überlieferung des Wissens begünstigen. Wenn das Wissen nicht überliefert würde, so erübrigte sich auch die Niederschrift. Mögen meine Nachfahren gut darüber nachdenken.

(*Heihôkadensho*)<sup>107</sup>

#### LEGENDÄRE GRÜNDER UND MYTHISCHE AHNHERREN

Der Großteil der historisch bekannten Gründerväter (*soshi*) der verschiedenen Traditionen der Kriegskünste lebte während der Zeit der 'kämpfenden Domänen' oder später; mit ihnen beginnt die eigentliche Geschichte eines *ryû*. Daneben stehen jedoch noch andere historische Persönlichkeiten, welche sich zwar nicht einem bestimmten Stil zuordnen lassen oder einem solchen zugehörig sind, aufgrund ihrer hervorragenden kämpferischen und strategischen Fertigkeiten aber von verschiedenen Traditionen gewissermaßen als ihre Vorgänger angesehen werden. Zu den benanntesten Charakteren in diesem Zusammenhang gehören dabei Minamoto Yoshitsune (1159-1189) und Kusunoki Masashige (1294-1336). Mit ihrer unorthodoxen Art und Weise der Kriegführung gelang es ihnen lange Zeit, sich gegenüber ihren zahlenmäßig meist weit überlegenen Gegnern zu behaupten; sie werden oftmals als frühe Exponenten des namentlich so erst später bezeichneten *Ninjutsu* dargestellt.<sup>108</sup> Beide sollen auch enge Beziehungen zu den Yamabushi unterhalten und die Lehren des esoterischen Buddhismus studiert haben. Auch heißt es, dass sie von den *tengu* in der Kunst des Schwertkampfes unterrichtet worden seien. Ein anderes Mitglied des Hauses Genji, Minamoto Yoshikyo (gest.1145), ist der Begründer des Kai-Takeda-Clan; die Kriegskünste seiner Familie (*genji no heihô*) sollen über Takeda Shingen und Takeda Sôgaku (1860-1943) bis in unsere Zeit überliefert worden sein.<sup>109</sup>

Die Tradition kennt darüber hinaus jedoch einen noch weiterreichenden Ausgangspunkt ihrer Lehren und Überlieferung. Dabei wird über den historisch exakt erfassbaren Rahmen hinausgegangen bis hin zu jenen Bereichen und Zeiten, welche mit den mythischen

---

<sup>107</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*; S.166

<sup>108</sup> Zu Minamoto Yoshitsune und Kusunoki Masashige siehe u.a. Morris, *Samurai* und Turnbull, *Ninja*.

<sup>109</sup> Die Lebenszeit dieser Person deckt sich etwa mit der, in welcher auch der legendäre Taoist Chang San Feng gelebt haben soll, welcher später zum Schöpfer und Ahnherren des Taijiquan erhoben wurde.

Ahnherren des chinesischen bzw. japanischen Reiches verbunden sind. Für Japan ist hierbei der 'göttliche Krieger' Jimmu Tennô gemeint (Kami Yamato Iware Hiko), welcher als Eroberer des japanischen Landes und Gründer des Japanischen Reichs gilt. Ein Beispiel hierfür ist die Schrift der 'Geheimnisse der Kriegskunst des tapferen Jimmû-Tennô' (*Jimmuyû heihô bishû okugi*) von Yamaga Sokô. Bezüglich China ist hier an den legendären Gelben Kaiser zu denken, welcher unter anderem als Kulturheros den Menschen das Rad, die Töpferscheibe, die Schrift und den Kompass gebracht haben soll und zugleich als Ahnherr der Medizin und verschiedener taoistischer Praktiken gilt.<sup>110</sup>

Frage: Wo liegen die Anfänge des Ninjutsu ?

Antwort: Diese Methodik militärischer Lehren (*gunpô*) hat ihren Anfang im hohen Altertum bei Kaiser Fukki und blühte bis zur Zeit von Kenen, dem Gelben Kaiser. Von dort wurde sie den späteren Generationen übermittelt, und unter den Personen mit Einsicht (*kokoro*) gibt es keine, die diese Kunst nicht sehr schätzen würden. *Ninjutsu* ist für die militärischen Obliegenheiten von größter Bedeutung. (*Bansenshûkai - Mondô*)<sup>111</sup>

#### DIE PRAXIS KRIEGERISCHER AUSBILDUNG

Die konkrete Gestaltung des praktischen Unterrichts in den verschiedenen Übungsstätten und Daimyatsschulen wird zu einem großen Teil im Nachvollziehen (Erlernen), Wiederholen (Einschleifen) und Verfeinern der technischen Aspekte bestanden haben; ergänzt durch Demonstrationen und Erklärungen des Lehrer bzw. Meister. Gängige Bezeichnungen für die Übungspraxis sind dabei *shugyô*, *renshû* und *keiko*. Der dem Buddhismus entlehnte Begriff *shugyô* meint dabei jedoch nicht nur den körperlichen Aspekt des Unterrichts, sondern umfasst die gesamte physische, psychische und geistige Schulung sowie verschiedene asketische Praktiken (z.B. *kugyô*, 'schmerzhaftes Üben' oder *kangeiko*, das Baden in kaltem Wasser bzw. 'Freilufttraining' im Winter). Das hauptsächlich körperliche Techniktraining wird demgegenüber mit *renshû* bezeichnet ('ausbildendes und nachvollziehendes Lernen'). Die durch Reflexion und Meditation erstrebte Integrierung des Erlernten in die Persönlichkeitsentwicklung des Einzelnen und die Verbundenheit gegenüber der Tradition wird durch den Begriff *keiko* zum Ausdruck gebracht, was wörtlich etwa 'das Bedenken des Alten' bedeutet. Weitere Ausdrücke in diesem Zusammenhang sind *sess-takuma* ('schleifen

<sup>110</sup> Zum Gelben Kaiser siehe z.B. Robinet, *Geschichte des Taoismus* und Münke, *Die klassische chinesische Mythologie*. Vgl. auch Dschuangtse, XI.3.

<sup>111</sup> Okuse, *Nihon budô taiki* – Vol.5; S.424

und polieren´) und *tanren* (´ausdauerndes Üben´), welche auf die stetige Verfeinerung mittels körperlicher und geistiger Anstrengung und das unaufhörliche Bemühen um Fortschritt auf dem eingeschlagenen Weg verweisen. Daneben sind es vor allem zwei aus dem Zen-Buddhismus übernommene Konzepte, welche den tiefer in die Kriegskunst eindringenden Schülern ans Herz gelegt werden: Zum einen die Aufforderung, immer und überall zu üben, d.h. ´im Gehen und Stehen, im Sitzen und Liegen´ (*gyôjuzaga*);<sup>112</sup> zum anderen der Hinweis darauf, dass ´der Weg nicht getrennt vom alltäglichen Leben zu finden und zu verwirklichen ist´ (*heijôshin kore michi*).<sup>113</sup>

Das Übel wird im Geist (*kokoro*) geboren und führt weg in eine ungute Richtung; wie sollte der Geist da nicht in Verwirrung geraten? Wenn man dies beachtend sein Bewusstsein richtig bemüht und daran denkt ohne in seiner Übung (*keiko*) auch nur vorübergehend nachzulassen; wenn man daran festhält, selbst wenn Geist und Gemüt zum Aufgeben drängen; wenn man sogar seine Träume unterwirft und mit nichts Anderem beschäftigt ist - dann gibt es nichts was diesem ´Schleifen und Polieren´ (*sessatakuma*) gleichkommt.

(Takeuchi-ryû – *Heihô shoshin tebikigusa*)<sup>114</sup>

#### EXOTERISCHE UND ESOTERISCHE LEHREN

Viele Jahrhunderte lang stand der praktische Aspekt der Kampfkünste im Vordergrund bei ihrem Erlernen; sei es um Einzelnen oder kleinen Gruppen Sicherheit in unwirtlichen Gegenden vor wilden Tieren, Räubern o.ä. zu geben, sei es um Soldaten und Krieger die für ihren Beruf oder Stand notwendigen Kenntnisse und Fertigkeiten zu vermitteln. Insbesondere bei der zweckorientierten Ausbildung kurzfristig ausgehobener Truppen dürfte dabei kaum über die Anfangsgründe der Handhabung der wichtigsten Waffen hinausgelangt worden sein; aber auch unter den Personen von Stand (Adel, Krieger) werden Interessen und Motivationen und in der Folge auch die den Kampfkünsten gewidmete Zeit ganz unterschiedlich gewesen sein. Daneben gab es jedoch auch stets hervorragende, ob ihrer kämpferischen Fähigkeiten gerühmte Persönlichkeiten (*tatsujin*), welche als Lehrer im Haus oder am Hof eines Fürsten (*daimyô* o.a.) die Ausbildung der Krieger übernahmen oder von nach Meisterschaft in der

---

<sup>112</sup> Diese ´vier Bewegungsweisen´ (*iriyâ-patha*) sind dabei schon seit alters her Teil der Betrachtungen bzw. Aufmerksamkeiten des buddhistischen Übens, insbesondere in der Lehrrede von der Achtsamkeit´ (*Satipatthana-Sutta*).

<sup>113</sup> Siehe *Mumonkan*, Beispiel 19.

<sup>114</sup> Imamura, *Nihon budô taikêi* – Vol.6; S.49

Kampfkunst strebenden Personen aufgesucht wurden. Diesen Gegebenheiten folgend werden die Lehren der Kampfkünste in zwei Bereiche unterteilt, *omote* und *ura*. Gewöhnlich bezieht sich *omote* (‘Oberfläche’, ‘Äußeres’) dabei auf die leicht einzusehenden Aspekte der Lehre, welche mit mittelmäßigem Aufwand allen zugänglich sind (z.B. die Grundtechniken, d.h. einfache Bewegungen und Anwendungen mit einer bestimmten Waffe). Demgegenüber meint *ura* (‘Innenseite’, ‘Inneres’) den verborgenen Gehalt der Lehre, welcher nur durch intensives, andauerndes Studium und Anwenden sowohl der ideellen Hintergründe (philosophische Grundlagen, Kampfstrategie, Meditation, etc.) als auch der praktischen Aspekte erreichbar ist. Diese als ‘Geheimnis’ (*hiketsu*) behandelten Aspekte wurden in der Regel mündlich (*kuden*) oder in Form von z.T. verschlüsselten Schriften an den Schüler weitergegeben (*hiden*). Das innere Wesen der Kampfkunst wird dabei als *gokui* (etwa: ‘letzter Sinn’) bezeichnet.<sup>115</sup> Dennoch ist eine solche Unterscheidung zwischen exoterischen und esoterischen Lehren nur eine relative, die weniger in der Lehre selbst begründet wäre, als vielmehr von den Befähigungen und Bestrebungen des Lernenden abhängt.

Einer fragte: ‘Die Schwertkunst ist das wundersame Walten des Herzens. Warum aber tut man so geheimnisvoll damit?’

Er erwiderte: ‘Das Prinzip ist das Prinzip von Himmel und Erde. Warum sollte es also niemanden unter dem Himmel geben, der das weiß, was ich weiß? Wenn man geheimnisvoll damit tut, so geschieht das für den Anfänger. Wenn man nicht geheimnisvoll damit tut, hat der Anfänger kein Vertrauen. Es ist dies lediglich ein pädagogischer Kunstgriff. Deshalb ist alle Geheimnistuerei nicht wesentlich, nicht Kern der Sache. Der Anfänger besitzt keinerlei Unterscheidungsvermögen, er nimmt blindlings auf, versteht falsch und hält es natürlicherweise für das Rechte; wenn er es so an andere weitergibt, dann ist das wiederum gefährlich. Deshalb, so scheint es, lehrt man ihn nur Dinge, die er auch begreifen kann. Ist einer zum Kern der Sache vorgedrungen, dann teilt man ihm, auch wenn er gar nicht zur eigenen Schule gehört, alles ausführlich mit und verbirgt ihm nichts.

(*Tenguzejutsuron*)<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> Man vergleiche hierzu die Unterscheidung zwischen *uchi-deshi*, den ‘Eingeweihten’ (wörtlich ‘innere Schüler’, d.h. diejenigen Schüler, die im Hause des Lehrers wohnen bzw. ein und ausgehen) und den *soto-deshi*, den ‘äußeren Schülern’. Man denke auch an die zahlreichen Mysterienkulte der griechisch-römischen Antike oder an die ‘Geheimlehre’ der *Upanishaden*, welche den zu Füßen des Meisters sitzenden Schülern vermittelt wurde.

<sup>116</sup> Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*; S.75 Siehe hierzu auch Musashi, *Gorin no sho – Fu no maki*: ‘Äußeres und Geheimes in anderen Schulen’.

## DIE 'ÜBERTRAGUNG VON HERZ ZU HERZ' (ISHIN-DENSHIN)

Neben dem konkreten Unterricht, der mündlichen Unterweisung und der Tradierung der Lehre durch die Schriften gibt es noch eine weitere Form der Übermittlung, welche ganz ohne Worte und Geschriebenes stattfindet; ja sogar völlig von sie begleitenden Gesten oder Zeichen frei sein kann. Die japanische Bezeichnung hierfür lautet *ishin-denshin*, was soviel wie 'Übertragung von Herz zu Herz' bedeutet. Diese 'Übertragung' oder 'Einweihung' ist unmittelbar und unwiederholbar und schließt stets das eigene Erleben und Verstehen mit ein. Sie ist ein Hauptmerkmal des Zen-Buddhismus und wird auch in den Schriften der *bunburyôdô*-Tradition als weitestreichende Form bezüglich Erkenntnis und Verwirklichung der Lehre angesehen (Übereinstimmungen hierzu finden sich im tibetischen Buddhismus und dem Shingon).<sup>117</sup> Ein wichtiger Punkt sollte jedoch nicht übersehen werden: wenngleich *ishin-denshin* für gewöhnlich durch einen Lehrer initiiert wird, so wird doch nicht wirklich 'etwas vom Lehrer auf den Schüler übertragen'. Der Lehrer fungiert vielmehr als Katalysator des Schülers, indem er dessen selbst-verstehenden Prozess in Bewegung setzt (oder auf eine neue Ebene hebt). Je nach Vermögen des Lehrers und des Schülers kann sich dabei eine solche 'Einweihung' im Laufe der Zeit immer wieder ereignen; und letzten Endes offenbart nicht der Lehrer die Lehre, sondern es ist die Lehre selbst, welche sich durch den Lehrer offenbart.

Dem Feind begegnen, wie er einem begegnet und sich in Abhängigkeit vom Gegner zu wandeln ist das natürliche wunderbare Wirken. Es wird von Herz zu Herz übermittelt; wenn es im Herzen erreicht wurde, weiß man doch nicht darum.

(*Geijutsuyôran*)<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> „Die fünfte Stufe enthält Initiationen für Fortgeschrittene und ist denen vorbehalten, die sich der Dharma-Linie ganz gewidmet haben. Dazu gehört auch die Übertragung von Herz zu Herz (manchmal auch Initiation 'von Stirn zu Stirn' genannt), die kein Ritual und keine äußerlichen Hilfsmittel benutzt. Es ist eine unmittelbare, intuitive Übermittlung der Lehren, die nicht an Zeit, Ort oder eine bestimmte Form gebunden ist, ein ungemein persönlicher Vorgang, der in der einzigartigen Beziehung zwischen Lehrer und Schüler gründet.“ (Yamasaki, *Shingon – Der esoterische Buddhismus in Japan*; S.191)

<sup>118</sup> Imamura, *Nihon budo taikai – Vol.9*; S.372

### 3. KRIEGERISCHE TÜCHTIGKEIT

In diesem Kapitel sollen verschiedene Konzepte untersucht werden, deren gemeinsames Band darin besteht, dass sie auf die eine oder andere Weise zur Verdeutlichung der 'kriegerischen Tüchtigkeit' (*bu*) gebraucht werden. Die hierunter zusammengefassten Vorstellungen, Begriffe und Ideen erstrecken sich dabei von zunächst ganz pragmatischen Bereichen wie 'Kriegslisten' oder 'Timing und Rhythmus' über spezifische Aspekte des individuellen Zweikampfes ('Haltung und Stellung', 'den Gegner durchschauen und sich selbst kennen') bis hin zu den allgemeinen theoretischen und philosophischen Auffassungen über die jeder Kampffertigkeit zugrundeliegenden Prinzipien ('Form und Formlosigkeit', 'Wesen und Funktion', 'Technik und Prinzip'). Dabei soll aber auch deutlich gemacht werden, dass eine solche Einteilung in praktische (exoterische) und theoretische (esoterische) Aspekte nur eine bedingte Gültigkeit besitzt; keines der hier angeführten Konzepte ist als ausschließlich körperlicher oder geistiger Art zu verstehen. Zur Klärung dieser Konzepte werden dabei die in den Schriften der Krieger und der *bunbu-ryôdô*-Tradition gebrauchten japanischen Termini mit Bezug auf ihren geistesgeschichtlichen Hintergrund untersucht. Dadurch soll deutlich werden, dass die Verbindung zu Konzepten insbesondere des Buddhismus und Taoismus keineswegs zufällig oder willkürlich ist, sondern bewusst gewählt wurde und sich als innerlich folgerichtig erweist.

Zu den Künsten und Geschicklichkeiten, von denen seit Urzeiten gesprochen wird, gehört die sogenannte Kunst des Vorteils (*rihô*); wenn wir aber von der Kunst des Vorteils sprechen, können wir sie nicht lediglich auf die Handhabung des Schwertes begrenzen.

Auch die Kunst der Schwertführung als Ganzes erschöpft sich nicht in der einfachen Beherrschung ihrer Handhabe; so kann der Weg zur militärischen Meisterschaft nicht beschritten werden.

(*Gorin no sho*)<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*, S.38

## VORBEMERKUNG

Um die im folgenden beschriebenen 'kriegerischen Fertigkeiten', ihre Abhängigkeit von den ethisch-moralischen Anforderungen (Kapitel 4) und ihre Wechselwirkung mit bestimmten Geistesverfassungen (Kapitel 5) richtig einzuordnen, soll hier noch einmal der spezielle 'Bezugsrahmen' skizziert werden:

Im Unterschied zu den der Tokugawa-Zeit vorangehenden Schlachten und Kriegszügen größerer Gruppen oder ganzer Heere bezieht sich *bunbu-ryôdô* auf einzelne Personen und Auseinandersetzungen im kleinen oder kleinsten Maßstab. Im wilden Schlachtgetümmel ist das Überleben auch des besten Kämpfers nur ganz partiell von dessen eigenen Fähigkeiten abhängig; zu groß ist die Wahrscheinlichkeit, herumfliegenden Pfeilen, Attacken von hinten o.ä. zu erliegen. Insofern steht auch nicht das eigene Überleben an erster Stelle, sondern das Töten möglichst vieler Feinde. Dies wird belegt beispielsweise durch die Praxis des hinter den Schlachtreihen wartenden Feldherren, welcher die Krieger anhand von abgetrennten Köpfen o.ä. als Beleg für getötete Feinde belohnt.<sup>120</sup> Die oftmals hierdurch ausgelöste Ruhmsucht wird dabei in vielen Texten des *bunbu-ryôdô* ausdrücklich abgelehnt.

Demgegenüber sind die Auseinandersetzungen des *bunbu-ryôdô*-Kontext in erster Linie Duellkämpfe zwischen einzelnen Kriegern, welche das Land durchreisend (*musha shugyô*) ihre Fertigkeiten mit Vertretern anderer Stile messen wollten (*taryû-jiai*).<sup>121</sup> Hinzu kommen Handgemenge und kleinere Fehden (wie die der 47 Samurai); entscheidend ist hierbei aber, dass die Teilnahme bzw. das sich-einlassen auf eine Auseinandersetzung in erster Linie ein freiwilliger Entschluss war, und keine Verpflichtung gegenüber einem Lehnsherren.<sup>122</sup> Nur dadurch aber – das heißt aufgrund der besonderen Situation, dass die Tokugawa-Zeit von größeren und regelmäßigen Kämpfen weitestgehend frei war, die Samurai aber vom Volk und auf Kosten des Volkes lebten - war es möglich, dass einzelne Samurai ihre kämpferische Fertigkeit über das bisher bekannte Maß hinaus entwickeln konnten.<sup>123</sup> Diese grundsätzlich neue und andere Situation ist also als Bezugsrahmen von *bunbu-ryôdô* stets zu berücksichtigen.

---

<sup>120</sup> Siehe hierzu z.B. Inagaki, *Sengoku buke jiten* und Sasama, *Sengoku bushi jiten*.

<sup>121</sup> Duelle waren auch im Europa des 17.Jd weit verbreitet und wurden noch bis ins 20Jd. als ein vom gewöhnlichen Mord- und Totschlag verschiedener Strafbestand behandelt. Erste Duell-Verbote in Japan (*kenka-ryôseibai*) finden sich für die Mitte des 14.Jd. und erstrecken sich dann bis in die Tokugawa-Zeit. Siehe auch: Wiesinger, *Das Duell vor dem Richterstuhle der Religion, der Moral, des Rechtes und der Geschichte*.

<sup>122</sup> Das heißt natürlich nicht, dass es keine marodierenden *Rônin*, Unruhestifter etc. gegeben hat.

<sup>123</sup> Anstelle der früheren 'Allround'-Ausbildung tritt hier die Spezialisierung auf eine oder einige wenige Waffen oder auch ganz auf waffenloses Kämpfen (welches vorher nur von geringer Bedeutung war).

### 3.1. DIE ZWEI SEITEN DER WIRKLICHKEIT

Im folgenden soll auf zwei Bereiche eingegangen werden, welche nicht nur in den kämpferischen Vorstellungen der Krieger und Samurai zum Ausdruck kommen, sondern darüber hinaus dem gesamten, vom Menschen erfahrenen Leben zu eigen sind. Einfach gesagt handelt es sich dabei um die Dualität sichtbarer und nicht-sichtbarer Wirklichkeit(en), welche in der einen oder anderen Ausdrucksweise in nahezu allen Welterklärungsmodellen - seien sie philosophischer, religiöser oder sonstiger Art - ihren Niederschlag findet. Eng hiermit verbunden ist seit jeher die Frage, ob die Welt einen einheitlichen Grund besitzt und wenn ja, wie er beschaffen ist.<sup>124</sup> Zu den Begriffspaaren, welche hierauf Bezug nehmen gehören u.a. Geist und Materie, Stoff und Form, Immanenz und Transzendenz, real und ideal, konkret und abstrakt, Theorie und Praxis, Körper und Geist / Seele etc. Ganz unterschiedlich ist dabei jedoch die Bedeutung, welche den beiden Seiten dabei in den unterschiedlichen System und Lehrgebäuden beigemessen wird; es lassen sich jedoch grob folgende drei Ansätze unterscheiden:

1. Die sichtbare Welt als bestimmender Grund und Ausgangspunkt. Zu diesem Bereich zählen materialistische, sensualistische und realistische Theorien ebenso wie die von den modernen Naturwissenschaften geforderte Herangehensweise an die Untersuchung der Wirklichkeit. Extreme Einstellungen führen dabei bis zu einer vollständigen Verleugnung bzw. Nicht-Anerkennung jeglicher nicht-sichtbarer Komponenten.<sup>125</sup>

2. Die unsichtbare oder geistige Welt als bestimmender Faktor. Hierunter fallen u.a. die idealistischen Theorien der Philosophie und Metaphysik des Abendlandes, verschiedene religiöse und theologische Konzepte sowie bestimmte Formen indischen spekulativen

---

<sup>124</sup> Zum Reich der 'unsichtbaren Mächte' können dabei zunächst einmal alle mehr oder weniger klar definierten Begriffe wie Gott und Götter, Dämonen, Engel, Geister, Seele etc. gerechnet werden. Während diese zunächst eher konkret und real verstanden wurden, entwickelte die Philosophie hieraus abstraktere Konzepte wie die der 'Ideen', 'Universalien', 'Weltgeist' etc. Mit der zunehmenden Auseinanderhaltung der beiden Bereiche von sichtbarer und unsichtbarer Welt blieben die unsichtbaren Belange zunächst einseitig im Gebiet der Religionen, um dann in der Psychologie des 19.Jd. neu aufzutauchen. Nicht übersehen werden sollte dabei, dass auch die unterschiedlichen 'Kräfte', welche zur Darstellung der Theorien der Physik und Chemie dienen, im Grunde genommen nichts anderes als unsichtbare Determinanten darstellen. Der Unterschied liegt hier mehr in der Annahme der physikalischen Regelmäßigkeit, Gleichmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit dieser Kräfte im Gegensatz zu Willkürlichkeit (Willensfreiheit) oder Zufälligkeit.

<sup>125</sup> Man denke z.B. an das 'Black-Box-Modell' des frühen Behaviourismus, welches sich aber in seiner ursprünglichen Strenge letztlich als unzureichend erwiesen hat.

Denkens. Einseitige Ausrichtungen können dabei zu einer vollständigen Vernachlässigung bzw. Nichtbeachtung tatsächlicher und realer Gegebenheiten führen.

3. Sichtbare und unsichtbare Welt, körperliche und geistige Faktoren bedingen einander, treten gemeinsam auf, sind relativ und können nicht vollständig voneinander getrennt betrachtet werden.<sup>126</sup> Die Wirklichkeit wird als das Ergebnis der Wechselwirkungen zwischen diesen beiden Bereichen erfahren und je nach Standpunkt oder Absicht unterschiedlich beschrieben. Als Beispiele für solche 'offenen' bzw. pragmatischen Erklärungsmodelle können u.a. die Theorien der modernen Physik und die theoretischen Hintergründe buddhistischer Praxis angesehen werden.<sup>127</sup>

In enger Verbindung mit diesem Komplex sichtbar-unsichtbarer Faktoren stehen die sino-japanischen Zeichen *ri* (chinesisch *li*) und *ji* (chinesisch *shi*), welche über einen langen Zeitraum hinweg in unterschiedlichen Geistesströmungen in teils gemeinsamer, teils unterschiedlicher Weise gebraucht wurden. Das Zeichen *ri* besteht aus den Komponenten 'Dorf' (zusammengesetzt aus 'Feld' und 'Erde') und 'Jade' oder 'Juwel'. Es bezieht sich ursprünglich wohl auf die Struktur oder Maserung von Jade und wird übersetzt mit 'Idee', 'Wesen', (natürliche) 'Struktur', 'Maserung', 'Faser', 'Prinzip', 'Grund', 'Ursache', 'Substanz', 'Ordnung', 'Organisation', 'Vernunft', 'Wahrheit', 'spezielle Struktur der Dinge'. Das Zeichen *ji* setzt sich zusammen aus den Bestandteilen 'kleine Fahne', 'Banner', 'Wimpel' und 'Schreiber', 'Pinsel', 'Aufzeichnung'. Vermutlich nimmt es Bezug auf einen Bediensteten, dessen Tätigkeit durch ein Emblem kundgetan wird. Von hier aus gelangte es zur allgemeinen Verwendung im Sinne von 'Dienst', 'Sache', 'Angelegenheit'.

---

<sup>126</sup> Zu den vielen Neuerungen der modernen (nach-newtonschen) Physik gehören u.a. die Erkenntnis der Umwandelbarkeit von Materie in Energie und umgekehrt, die nicht-vollständige Erfassbarkeit aller bestimmenden Zustände (Unschärferelation), die nicht vollständige Vorhersagbarkeit des Verhaltens von Systemen (Quantenphysik), die Einflussnahme des Beobachters auf das Beobachtete etc. Es handelt sich letztlich um die Grenzen der Erkenntnis bzw. der Fixierbarkeit lebendiger, offener Strukturen. Kants Aussage über die 'Unerkennbarkeit des Ding-an-sich' sowie die Paradoxa der Philosophie, des Zen und der Mystik weisen ebenfalls auf solche Grenzen begrifflich-logischer Verfahren hin.

<sup>127</sup> Trotz der ausgefeilten Metaphysik und Philosophie des späteren Buddhismus darf nicht vergessen werden, dass sein primäres Anliegen die nur durch Praxis zu erlangende Befreiung bzw. Heilung des Menschen ist. Zu den Fragen, die nicht beantwortet werden können, gehören nach Aussage des Buddha die Frage nach der Beständigkeit und / oder Unbeständigkeit der Welt, die Frage nach Anfang und Ende der Zeit, die Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz eines Vollendeten (d.h. Buddha) nach dem Tode und die Frage nach der Identität von Körper und Leben (Geist). Auch auf diese Gegensatzpaare bezogen beschreitet der Buddhismus einen 'mittleren Weg'.

### 3.1.1. JI UND RI IM HUAYEN-BUDDHISMUS

#### GESCHICHTE UND ENTWICKLUNG

Die Huayen-Schule des Buddhismus leitet ihren Namen vom Titel der chinesischen Übersetzung des *Buddhavatamsaka-Sutra* (kurz: *Avatamsaka-Sutra*, etwa 'Blumenschmuck-Sutra'; chinesisch: *Huayen-ching*, japanisch: *Kegon-kyô*) her. Das Sutra zählt zu den sogenannten *Vaipulya-Sutras* ('umfängliche Sutra'), d.h. Sutren, welche aus mehreren, teilweise völlig eigenständigen Teilen bestehen.<sup>128</sup> Es ist nur in chinesischer und tibetischer Übersetzung erhalten. Als die beiden wichtigsten Teile gelten das *Dashabumika* ('Über die zehn Länder')<sup>129</sup> und das *Ganda-Vyuha* ('Erscheinung der Protuberanz').<sup>130</sup> Die erste vollständige Übersetzung des Sutra ins Chinesische entstand während der Jahre 418-421 durch Buddhahadra (359-429); sie umfasst 60 Bände und ist in 34 Kapitel unterteilt. Eine Neuübersetzung folgte zwischen 695 und 704 durch den khotanesischen Mönch Siksananda (652-710); sie umfasst 80 Bände und ist in 39 Kapitel unterteilt. Eine umfangreiche tibetische Fassung entstand während der Jahre 878-901 unter den indischen Mönchen Jinamatra und Surendrabodhi. Das *Avatamsaka-Sutra* gilt als vollendeter und unmittelbarer Ausdruck der vom Buddha verwirklichten Erkenntnis. Die schriftliche Fassung gilt dabei nur als Auszug aus der ewigen und zeitlosen Version, welche vom Buddha Vairocana verkündet worden sein soll, während er sich im Zustand des *Sagara-Samadhi-Mudra* ('Meeresspiegel-Samadhi') befand. Diesem Samadhi wird in der Huayen-Schule große Bedeutung beigemessen, da in ihm alle Dinge vollständig und ihrer tatsächlichen Beschaffenheit nach, einschließlich Gemeinsamkeiten und Unterschieden, erfasst werden sollen.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Zu den Vaipulya-Sutra zählen auch das *Prajnaparamita-Sutra*, das *Ratnakuta-Sutra*, das *Mahaparinirvana-Sutra* (nicht zu verwechseln mit dem *Mahaparinibbana-Sutta*, einem Teil des Digha-Nikaya), das *Mahasamnipata-Sutra* und das *Lotos-Sutra*.

<sup>129</sup> Darin erklärt der Bodhisattva Vajragarbha im Paradies des Indra die Entwicklungsstufen eines Bodhisattva.

<sup>130</sup> „*Gandavyuha* ist der Sanskrittitel des Berichtes von dem jungen Sudhana, der erfahren wollte, wie das ideale Leben eines Bodhisattva verwirklicht werden könne. Der Bodhisattva Manjusri riet ihm, die spirituellen Lehrer der verschiedenen Lebensbereiche und unterschiedlichen Existenzformen, insgesamt dreiundfünfzig, aufzusuchen. Diese Erzählung ist in den chinesischen Übersetzungen, von denen es drei gibt, als das 'Kapitel über das Eingehen in den *Dharmaloka*', d.h. in die Welt der Wahrheit oder den Bereich des Geistes, bekannt.“ (Suzuki, *Wesen und Sinn des Buddhismus*; S.133)

<sup>131</sup> Vergleiche hierzu auch die 'Spiegelgleiche Weisheit' (*daienkyôchi*), welche dem Buddha *Aksobhya*, dem 'Unerschütterlichen' zugeordnet ist; sowie Dôgen, *Shôbôgenzô*, Kap.11: *Kaiin-zammai*. Diese 'Offenbarung' und Totalität des Avatamsaka-Sutra erinnert dabei an den Abhidhamma, welcher traditionell vom historischen

Das Ozean-Siegel ist die ursprüngliche Erleuchtung der wahren Soheit. Wenn alles Unwahre ausgelöscht ist, wird der Geist klar und still, so dass die Myriade Bilder sich unterschiedlos in ihm darstellen. Es verhält sich dabei so wie mit dem großen Ozean, auf dessen Oberfläche infolge des Windes Wellen erscheinen; sobald der Wind aufhört, wird das Wasser klar und still, so dass es keine Bilder mehr gibt, die nicht in ihm gespiegelt würden.

(Fa-Tsang)<sup>132</sup>

Als erster Patriarch der Huayen-Schule in China gilt Tu-shun (auch Fa-shun; 557-640); ihm schlossen sich die Anhänger der südlichen Richtung der Ti-Lun-Schule an.<sup>133</sup> Auf ihn folgen Chih-Yen (602-668), Fa-Tsang (643-712) und Ch'eng-kuan (737-820).<sup>134</sup> Der 5te und letzte Patriarch der Schule in China war Tsung-mi (780-841).

Nach Japan gelangte die Schule 740 durch Shen-hsiang; als erster japanischer Vertreter gilt Rôben (689-773). Dieser soll in seiner Kindheit von einem Adler zum Kasuga-Schrein in Nara gebracht worden sein, wo ihn der Mönch Gien fand. Von diesem lernte er zunächst die Lehren der Hossô-Schule kennen, bevor er zum Schüler von Shen-hsiang wurde. Große Bedeutung erlangte die Kegon-Schule unter Kaiser Shômu (724-748), welcher den Auftrag zum Bau des Tôdaiji in Nara gab.<sup>135</sup> Bedeutende Vertreter der Kegon-Schule in späterer Zeit sind u.a. Myôe (1173-1232) und Hôtan (1659-1738).

---

Buddha Shakyamuni im Tusita-Himmel verkündet worden sein soll. Die Vorstellung, dass die reale Schrift nur 'Auszug' einer ewigen ist, findet sich auch bezüglich der Veden und des Koran.

<sup>132</sup> Aus seiner Abhandlung *'Kontemplation der Einübung der tiefgründigen Botschaft des Avatamsaka, welche die Falschheit auslöscht und zum Ursprung zurückführt'* (Cheng Chien, *Avatamsaka-Sutra – Alles ist reiner Geist*; S.174)

<sup>133</sup> Die Ti-Lun-Schule stützt sich auf einen Kommentar des Vasubandhu zum *Dashabhumika* (s.o.), welcher im Jahre 508 ins Chinesische übersetzt wurde. Die Anhänger der nördlichen Richtung sind in der Fa-Hsiang-Schule (*Hossô-kyô*) aufgegangen.

<sup>134</sup> Unter Fa-Tsang erhielt die Schule ihre tiefe philosophische Grundlegung und systematische Ausformulierung. Die Abhandlung *'Über den Goldenen Löwen'*, die aus einem Vortrag vor der Kaiserin Wu Tse-tien hervorgegangen ist, ist eine kurze und kompakte Darstellung der Huayen-Lehre. Zum Huayen siehe Suzuki, *Wesen und Sinn des Buddhismus*, Chang, *Die buddhistische Lehre von der Ganzheit des Seins* und Obert, *Sinndeutung und Zeitlichkeit*.

<sup>135</sup> Der Tôdaiji ist bis heute das Zentrum der Kegon-Schule. In ihm befand sich eine riesenhafte Statue des Buddha Birushana (Vairochana). Tempel und Statute wurden mehrmals im Laufe der Geschichte zerstört und wieder aufgebaut (1180; 1567). Der heutige Bau geht auf das Jahr 1692 zurück.

## DIE VIER DHARMADHATU (SHIHOKKAI)

Eines der zentralen Stücke innerhalb der Philosophie der Huayen-Schule bildet die Lehre von den vier Dharmadhatu, d.h. den vier Ebenen der Wirklichkeit. Sie geht im wesentlichen zurück auf die Abhandlung *Über die Meditation der Dharmadhatu* von Tu-shun und wurde von allen folgenden Meistern der Schule in ihre Betrachtungen mit einbezogen.

Der Begriff 'Dharmadhatu' setzt sich zusammen aus *dharmā*, was mit 'Ding', 'Lehre', 'Wahrheit' übersetzt werden kann (vgl. 2.1.7.), und *dhatu*, was soviel wie 'Bereich', 'Region', 'Welt' (z.B. die 'Drei Welten', *sankai*) oder 'Element' ('Vier Elemente', 'Sechs Elemente' o.a.) bedeutet. Allgemein gesagt bezieht sich Dharmadhatu somit auf den 'alles umfassenden und beinhaltenden Bereich der Erscheinungen und Wirklichkeiten' und verweist auf Welt und Kosmos als Ganzes und Absolutes. Als qualitativer Ausdruck meint 'Dharmadhatu' die grundsätzliche und zeitlose Wahrheit, in der alle Erscheinungen ihren Anfang, ihre Dauer und ihr Ende haben. Hiermit eng verbunden ist u.a. das Konzept des *dharmakaya* ('Dharma-Körper'), d.h. des universellen Buddha-Körpers und die Vorstellung vom *tathagata-garbha*, der allem Seienden immanente 'Keim des Tathagata', d.i. des Buddha (vgl. 5.2.3.).

Die vier Dharmadhatu der Huayen-Lehre beschreiben dabei in einer immer umfassenderen Weise die Ordnung(en) der Wirklichkeit mit Hilfe der Begriffe *ji* und *ri*. Dabei steht *ji* für das Konkrete und Besondere (Phänomenon), während *ri* als das Abstrakte oder Allgemeine (Noumenon) verstanden werden kann. Die vier Dharmadhatu sind:

### 1. Die 'Welt der Realitäten' (*ji-hōkkai*)

Dies ist der große Bereich der konkreten Dinge und Ereignisse. Er umfasst alle Erscheinungen der sichtbaren Welt von den Steinen und kristallinen Strukturen über Pflanzen und Tiere bis hin zu den Menschen. Es ist der Bereich der Materie und der Sinne. Zeitliche Unterscheidung (vorher und nachher) und räumliche Trennung sind seine charakteristischen Merkmale. Im weiteren Sinne gehören hierzu auch als gesonderte (substantivierte) Einheiten betrachtete Geschehnisse wie das Brennen eines Feuers, das Fließen eines Flusses, der Akt des Sprechens etc. Auch die unterschiedlichen Gedanken, d.h. die 'Objekte des Geistes', können zur Welt der getrennten Erscheinungen gezählt werden.

In diesem Sinne steht *ji* als Äquivalent für *shiki* (Sanskrit: *rupa*), welches soviel wie 'Form' oder 'Gestalt' bedeutet. *Shiki* findet sich dabei in Konzepten wie *nama-rupa*, 'Name und Form,' welches die psycho-physische Gesamtheit des Menschen bezeichnet, als einer der

fünf die Persönlichkeit konstituierenden Faktoren (*goun*) oder auch mit Bezug auf die während der Versenkung erfahrene 'Welt der reinen Formen' (*rupa-loka*).

*Shih* (*rupam, shiki*) ist die Form, aber der Ausdruck wird mehr in dem Sinn von 'Substanz' gebraucht oder von 'etwas, das einen Raum einnimmt und der Wiederbesetzung durch eine andere Form Widerstand leistet'. Somit besitzt *shih* Ausdehnung, es ist begrenzt und bedingt. Es gelangt zur Existenz, wenn die Bedingungen dafür reif sind, wie die Buddhisten sagen würden, und es bleibt solange, als die Bedingungen andauern, dann verschwindet es. Die Form ist unbeständig, abhängig, illusionär, relativ, antithetisch und bedeutet Unterschiedenheit.

(Suzuki, *Wesen und Sinn des Buddhismus*; S.80)

## 2. Die 'Welt der geistigen Wirklichkeiten' (*ri-hôkkai*)

Dieser zweite Bereich nimmt Bezug auf die den fünf Sinnen nicht zugänglichen Wirklichkeiten. In der Physik handelt es sich um die Ebene abstrakter Prinzipien und Ordnungen, wie sie z.B. in den Naturgesetzen und deren fundamentalen Kräften ausgedrückt werden. In den Begriffen abendländischer Philosophie wäre hier wohl am ehesten an die platonischen Ideen und die Universalien zu denken. Religiös betrachtet könnte man von der Welt der Götter, Geister, Engel, Dämonen etc. sprechen. Neben der Nicht-Stofflichkeit (d.h. der Freiheit vom Raum bzw. räumlicher Begrenzung) steht dabei die Zeitlosigkeit, d.h. in diesem Falle das 'nicht erfasst werden können' in der Zeit (Vergangenheit bzw. Zukunft). Mit Bezug auf verwandte Konzepte entspräche diesem Bereich die 'Welt der Nicht-Körperlichkeit' (*arupa-loka*) ebenso wie die Ebene der transzendenten Dhyani-Buddhas des Sambhogakaya. Es ist der Bereich der 'Leere' (*sunyata*), welcher die hinter allen vergänglichen Phänomenen dauernde Wirklichkeit beschreibt, die selbst ohne Form ist, aus der jedoch alle Formen hervorgehen (und daher untrennbar mit ihnen verbunden ist).

Nach der buddhistischen Philosophie ist *Li* in erster Linie *Sunyata*, also die Leere oder Leerheit. Leere bedeutet nicht Abwesenheit von etwas, das vorher da war und es jetzt nicht mehr gibt. Leere ist nichts, das neben anderem existiert, hat keine gesonderte unabhängige Existenz, noch bedeutet sie ein Erlöschen. Sie ist immer mit den individuellen Objekten (*shih*) verbunden und sie existiert stets gemeinsam mit der Form (*rupam*). Wo es keine Form gibt, gibt es auch keine Leere (*sunyata*), denn Leere ist Formlosigkeit, sie hat keine Selbstheit, keine Individualität, und ist daher immer mit Form verbunden. Form ist Leere und Leere ist Form.

(Suzuki, *Wesen und Sinn des Buddhismus*; S.79)

### 3. Die 'Welt der ungehinderten Durchdringung von Erscheinung und Prinzip'

Während die beiden vorangehenden Bereiche die Welt von zwei zunächst gegensätzlich erscheinenden Blickwinkeln aus beschreiben, stellt die nun folgende Welt der 'ungehinderten Durchdringung von Erscheinung und Prinzip' (*riji-muge-hôkkai*) eine erste synthetische Sichtweise dar ('Einheit der Vielfalt').

Es handelt sich dabei um die Erkenntnis, dass die materielle und geistige Welt stets gemeinsam auftreten, ja geradezu aufeinander angewiesen sind. Beide Bereiche bedingen einander und können nicht als vollständig voneinander unabhängig bestehend behandelt werden. Dies entspricht in etwa der taoistischen Auffassung von Yin und Yang als relative, d.h. aufeinander bezogene und einander ergänzende Ausdrucksweisen einer einzigen Gesamtheit.<sup>136</sup> Neben dieses gegenseitige Bedingen tritt dann als ein weiteres qualitatives Kennzeichen das gegenseitige ineinander-enthalten-Sein. Von theologischer Warte aus wäre hier an das Konzept der 'immanenten Transzendenz' des Göttlichen sowie an Pantheismus und Panentheismus zu denken.<sup>137</sup> Als tatsächliche Erfahrung findet es sich in den Beschreibungen christlicher Mystiker des Mittelalters ebenso wie in den Schriften zahlreicher anderer geistigen Strömungen.<sup>138</sup>

In einem weiteren Schritt führt dies dazu, dass die Begrenzungen zwischen geistiger und realer Welt aufgehoben bzw. relativiert werden und ein freier, d.h. ungehinderter Austausch möglich wird, ja immerzu stattfindet (womit nach der Zeitfolge des ersten Bereichs und der Zeitlosigkeit oder Ewigkeit des zweiten als Charakteristikum des dritten Bereichs die dauernde Gleichzeitigkeit, d.h. das stetige Jetzt, gelten kann). Dies bedeutet zugleich die Wendung von einer statischen zu einer dynamischen (prozessualen) Betrachtungsweise. Als kompakter Ausdruck hierfür kann die nunmehr dynamisch verstandene Formel des Herz-Sutra gelten: 'Form *ist* Leere und Leere *ist* Form.'. Dies korrespondiert ebenfalls mit der Anschauung der Tendai-Schule über die Deckung der Phänomene mit dem Absoluten (*ichinen-sanzen*; wörtlich: 'ein Gedanke [ist] dreitausend'). In seiner Abhandlung *Über die Meditation der Dharmadhatu* führt Tu-Shun zehn Prinzipien an, welche die Beziehungen zwischen *ji* und *ri* beschreiben. Darin heißt es:

---

<sup>136</sup> Siehe z.B. *Tao Te King*; Kap. 2, 40.

<sup>137</sup> Pantheismus meint die Identität Gottes mit der Welt oder die Präsenz Gottes in allen Teilen der Welt; Panentheismus sieht die Welt als in Gott enthalten, aber Gott über die Welt hinausreichend.

<sup>138</sup> Siehe z.B. Sloterdijk, *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker*; Schlötermann, *Mystik in den Religionen der Völker*; Borchert, *Mystik*; Karrer, *Der mystische Strom*, Wehr; *Europäische Mystik*.

Sieht man Shih vom Standpunkt des Li aus, so findet man Formwerdung und Annullierung, Einswerdung und Trennung. Sieht man Li vom Standpunkt des Shih aus, so findet man sowohl Offenbarwerden als auch Verhüllung, sowohl Eines als auch Viele. Widerspruch und Übereinstimmung werden harmonisiert, ohne Einschränkung und ohne Behinderung, und alles entsteht gleichzeitig in allem. Man sollte dies ernsthaft meditieren, damit die Schau klar in Erscheinung treten kann. Man nennt dies die 'Meditation der Harmonie und der Nicht-Behinderung von Li und Shih'.

(Chang, *Die Buddhistische Lehre von der Ganzheit des Seins*; S.206)

#### 4. Die 'Welt der ungehinderten Durchdringung alles Seienden' (*jiji-muge-hōkkai*)

Die vierte Sichtweise ist diejenige der allumfassenden Totalität. Neben die Erkenntnis der gegenseitigen Bedingtheit, Verschmolzenheit und Übereinstimmung von realer und idealer Welt tritt hier das unmittelbare und vollständige Erfassen der Wirklichkeit aus der Sicht aller unzähligen verschiedenen Phänomene (Vielfalt der Einheit).<sup>139</sup> Alles ist in allem vollständig enthalten; jeder Teil im Ganzen und das Ganze in jedem Teil, das Große im Kleinen ebenso wie die Vergangenheit in der Zukunft und der Gegenwart und umgekehrt; zugleich bestehen die unterscheidenden Aspekte aller Dinge weiter. Dies bedeutet nicht nur eine Aufhebung, sondern mehr noch eine Freiheit von allen räumlichen und zeitlichen Begrenzungen; jedoch ohne, dass diese als solche ihre Gültigkeit verlieren würden ('trans-Zeitlichkeit'). In seiner Abhandlung *Über den Goldenen Löwen* erläutert Fa-tsang die 'Zehn Mysterien' der Welt der ungehinderten Durchdringung aller Phänomene. Darin heißt es:

In jedem der Augen, Ohren, Glieder usw. des Löwen bis zu jedem einzelnen Haar gibt es einen goldenen Löwen. Alle Löwen, die von jedem einzelnen Haar umschlossen werden, sind gleichzeitig und augenblicklich in einem einzelnen Haar enthalten. So gibt es in jedem Haar eine unendliche Zahl von Löwen. Weiterhin ist jedes einzelne Haar, das unendlich viele Löwen enthält, wieder in einem einzelnen Haar enthalten. Das geht unendlich weiter wie bei den Juwelen im Netz des himmlischen Herrn Indra. Das führt zu einem Bereich, der andere Bereiche *ad infinitum* umschließt; dies ist der Bereich von Indras Netz.

(Chang, *Die Buddhistische Lehre von der Ganzheit des Seins*; S.295)

---

<sup>139</sup> Man denke hierbei an Nicolaus von Cues, *Von Gottes Sehen*; Leibniz' prästabilierte Harmonie und das Konzept des Okkasionalismus.

Während die vorhergehende Ebene als Bereich intuitiver Erkenntnis (*prajna*) verstanden werden kann, ist demgegenüber die 'Welt der Nicht-Behinderung aller Dinge' vor allem eine Welt des tätigen Handelns. Es ist die Welt des Bodhisattva, dessen Mitgefühl (*karuna*) zum Wohle aller lebenden Wesen wirksam ist. Die zwei besten Beispiele hierfür sind der Buddha Amida und seine Emanation Kannon-Bodhisattva, welcher seit ewigen Zeiten in allen Welten den Menschen immer wieder aufs neue beisteht, unter immer wieder neuen Situationen mit immer wieder neuen, 'angepassten Mitteln' (*upaya*). Dabei ist es eben jene Fähigkeit, in den sich nie erschöpfenden veränderten Situationen zweckmäßig zu handeln und zu wirken, worin der Ursprung der kriegerischen Vorstellung von der 'Anpassung an alle wechselnden Umstände' zu suchen ist (*rinki-ôhen*; vgl. 3.1.2. und 3.6.4.).

#### HUAYEN UND ZEN-BUDDHISMUS

An dieser Stelle soll noch ein kurzer Blick auf die Verbindungen zwischen der Huayen-Schule und den Zen-Lehren geworfen werden. Dadurch soll deutlich werden, wie und auf welche Weise bestimmte Vorstellungen, insbesondere das Konzept von 'Prinzip' und 'Technik' und die 'vielfältigen Mittel' über das Zen zur Formierung des *bunbu-ryôdô* beigetragen haben können.<sup>140</sup> Dazu soll zunächst die Frage aufgeworfen werden ob, und wenn ja, welche innere Beziehung zwischen den beiden Lehren besteht. Eine mögliche Antwort hierauf ist, dass beide Lehren sich in ihrer höchsten Form nicht damit zufrieden geben, in ruhiger Betrachtung zu verweilen, sondern darum bemüht sind, die Erleuchtung in das alltägliche Dasein zu integrieren bzw. in diesem immer wieder neu auszudrücken. Dieses Anliegen ist somit die eigentliche Verbindung zwischen dem tiefgründigen *jiji-muge-hôkai* des Huayen einerseits und dem simpel erscheinenden Satz des Zen, dass 'der alltägliche Geist der Weg ist' (*heijôshin kore michi*) andererseits. Wohin die Huayen-Schule unter Einbeziehung von Philosophie und Spekulation zu gelangen sucht, wird dabei in der Zen-Schulung direkt angestrebt.<sup>141</sup> Dies führte letztlich auch zu dem für das Zen typischen Einsatz 'absurd' scheinender Maßnahmen des Lehrers in Form körperlicher Gebärden, 'unsinniger' Reden etc. (vgl. 5.3.3.) In diesem Sinne kann Zen als eine praktische und formlose oder freie Umsetzung des theoretischen Huayen-Gebäudes gesehen werden. Auf

---

<sup>140</sup> Vgl.: Chang, *Zen*; Takamine, *Kegon to zen to no tsurô* und Kitsu, *Kegon to zen no shisô shiteki kenkyû*.

<sup>141</sup> Auch im Zen gab es aber zunächst das graduelle Fortschreiten auf dem Weg zur Erweckung (*zengo*), vertreten v.a. durch die 'nördliche Schule' unter Shen-hsiu (605?-706). Diese konnte sich auf Dauer jedoch nicht gegenüber der Lehre der 'plötzlichen Erleuchtung' (*tongo*) durchsetzen.

den Gehalt der Zen-Lehre bezüglich der Identität des Idealen mit dem Realen (d.h. die Ebene des *riji-muge-hôkkai*) weist auch Fa-tsang hin:

Wenn die wechselseitige Bedingtheit von Gold und Löwe, Leere und Form erkannt wird, bleiben keine falschen Vorstellungen mehr zurück. Wenn damit der Dualismus von Sein und Nichtsein beseitigt wird, gelangt der Geist zur absoluten Ruhe und in einen Bereich, den Worte nicht ausdrücken können. Das ist die Sicht der Plötzlichkeitsschule des Mahayana-Buddhismus bzw. Zen.

(*Über den Goldenen Löwen*)<sup>142</sup>

Dies ist ein klarer Hinweis darauf, dass die Meister des Huayen mit der Zen-Lehre ebenso vertraut waren wie mit ihrer eigenen. Besonders deutlich wird dies auch an der Person des 5ten Patriarchen in China, Tsung-mi (780-841). Unter dem Namen Kuei-feng Tsung-mi (Keihô Shûmitsu) war er zugleich ein Meister der Katakû-Schule des Zen. Diese Schule des Zen, welche von Ho-tse Shen-hui (686-760) begründet wurde, legte großen Wert auf die 'unmittelbare Schau des eigenen Wesens' (*kenshō*) und die Verwirklichung des 'Nicht-Geistes' (*mushin*; vgl. 5.3.); d.h. eines Bewusstseins, welches frei ist von 'Befleckungen' (*bonnō*; vgl. 4.1.4.) und jenseits des Subjekt-Objekt-Dualismus steht.<sup>143</sup>

Umgekehrt haben sich auch viele führende Persönlichkeiten des Zen mit den Lehren der Huayen-Schule auseinander gesetzt. Zu nennen wären hier u.a. Ma-tsu (709-788), Shih-t'ou Hsi-ch'ien (700-790) und Fa-yen Wen-i (885-958), der Begründer der Hōgen-Schule des Zen. Auch Tung-shan Liang-chieh (807-869) und Ts'ao-shan Pen-chi (840-901), die beiden 'Gründerväter' des Sōtō-Zen, haben sich mit den Lehren der Huayen-Schule befasst. Besonders deutlich wird dies in den auf Tung-shan zurückgehenden 'Fünf Stufen' (*go-i*). Dabei handelt es sich um eine Darstellung fortschreitender Ausweitung der Bezogenheit zwischen dem Absoluten und dem Relativen. Die fünf Beziehungen sind:<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> Suzuki, *Wesen und Sinn des Buddhismus*; S.90

<sup>143</sup> Nach Tsung-mi brachte die Katakû-Schule keinen einflussreichen Meister mehr hervor. Es war jedoch Ho-tse (der ursprünglich ein taoistischer Gelehrter war, bevor er sich dem Zen zuwandte), welcher wesentlich dazu beigetragen hat, dass sich die Lehre der 'unmittelbaren Erweckung' gegenüber der des stufenweisen Voranschreitens durchgesetzt hat.

<sup>144</sup> Siehe hierzu Dumoulin, *Zen*; Verdu, *Abstraktion und Intuition als Wege zur Wahrheit im Yoga und Zen*; Chang, *Zen und Lexikon der östlichen Weisheitslehren*.

1. ´das Absolute im Relativen´ (*zheng zhong pian* bzw. *sei no naka ni hen ga aru*)
2. ´das Relative im Absoluten´ (*pian zhong zheng* bzw. *hen no naka ni sei ga aru*)
3. ´mitten aus dem Absoluten kommen´ (*zheng zhong lai* bzw. *sei no naka kiru*)
4. ´mitten ins Relative eintreten´ (*pian zhong zhi* bzw. *hen wa mannaka ni itaru*)
5. ´mitten in Beiden ankommen´ (*jian zhong dao* bzw. *ken-chû ni itaru*)

*Zheng* [*sei*] bedeutet die Welt der Leere, in der es von Anfang an nichts gibt. *Pian* [*hen*] meint die Welt der Erscheinungen, die aus den zehntausend Formen und Bildern besteht. *Zheng zhong pian* weist auf die Besonderheit mitten im Allgemeinen hin, und *pian zhong zheng* bezieht sich auf das Allgemeine mitten in der Besonderheit. *Jian* ist das, was sich lautlos an sämtliche Umstände anpasst, ohne auch nur an einem einzigen anzuhaften. Es ist frei von Reinheit und Unreinheit, von Allgemeinheit und Besonderheit. So sieht er aus, der große Weg des Chan, die wahre Lehre des Nichtanhaftens.

(Tung-shan)<sup>145</sup>

### 3.1.2. JI UND RI IN DEN KAMPFKÜNSTEN

Auf den Einfluss des Zen auf die *buke*, die Beziehungen zwischen Kriegerern und Mönchen und die Förderung des Zen durch Shôgune und Feudalherren wurde bereits hingewiesen oder wird an anderer Stelle eingegangen (Kap.2 und 5.3.3.). Es soll daher nun direkt die Frage behandelt werden, in welcher Bedeutung *ji* und *ri* insbesondere in den von den Meistern der Schwertkunst des 16. und 17.Jd. formulierten Lehren gebraucht werden. Dabei soll deutlich gemacht werden, dass sich die Verwendung der beiden Begriffe in innerer Übereinstimmung mit den oben beschriebenen Konzepten befindet; dargestellt unter dem spezifischen Blickwinkel kämpferischer Fertigkeiten.

#### TECHNIK UND PRINZIP

Ganz allgemein können *ji* und *ri* in den Kampfkünsten etwa mit ´Technik´ und ´Prinzip´ übersetzt werden. Dabei wird für das Zeichen *ji* die Lesart *waza* gebraucht; zuweilen wird hierfür anstelle des Zeichens *ji* auch das Zeichen *gyô* verwendet.<sup>146</sup> ´Technik´ und ´Prinzip´

---

<sup>145</sup> Chan, *Zen*; S.87

<sup>146</sup> Das Zeichen leitet sich her vom Bild eines auf einem verzierten Podest aufgestellten Musikinstrument. Vom ´Schreibbrett´ geht der Bezug dann zum Studium und zur ´Angelegenheit´, ´Arbeit´ oder ´Beschäftigung´. Mit Blick auf die Folgen des Handelns steht es im Buddhismus auch für ´Karma´.

bilden in diesem Sinne die beiden grundlegenden Komponenten jedweder planmäßigen bzw. bewusst erstrebten kämpferischen Fertigkeit.

Das entscheidende am Schwert-Stil dieser Schule ist die Technik. Das, wodurch die Technik zur Ausführung kommt, ist das zugrundeliegende Prinzip.

*(Ittōsai sensei kenpōsho)*

Was zur Ausgewogenheit in der Kunst des Schwertes führt kann keinesfalls erlangt werden, wenn man nicht zur gegenseitigen Ergänzung von Technik und Prinzip gelangt.

*(Men heihō no ki)*<sup>147</sup>

‘Technik’ umfasst in diesem Zusammenhang sowohl den körperlichen oder materiellen Anteil einer Aktion, d.h. das Schwert, den Arm der das Schwert hält, den gesamten Körper etc., als auch die jeweils einmalige und konkrete Ausführung einer Technik in der Zeit. Demgegenüber kann *ri* zunächst als der den körperlichen und zeitlichen Gegebenheiten zugrundeliegende, nichtmaterielle Anteil einer Technik oder Aktion betrachtet werden. Hierzu zählen z.B. die physikalischen Gesetzmäßigkeiten, welche die Ausführung der Technik bestimmen, die sinnlich-mentalen Tätigkeiten des Erfassens und Analysierens der Situation, die emotionale Verfassung der Agierenden u.a. (in übertragener Weise könnte man auch sagen, dass *ji* für die Gesamtheit praktischer Übungen – *bu* – steht, während *ri* die geistige Schulung und das Studium der dazugehörigen Lehren – *bun* – bezeichnet). Dabei ist zunächst festzuhalten, dass beide Bereiche stets zusammen erscheinen und notwendigerweise miteinander verbunden sind.<sup>148</sup>

Technik und zugrundeliegendes Prinzip sind wie die zwei Räder eines Wagens oder die zwei Flügel eines Vogels.

*(Ittōsai sensei kenpōsho)*

---

<sup>147</sup> Imamura, *Nihon budō taiki* – Vol.9; S.220

<sup>148</sup> “*Ri* is something like inspired following of the inner lines of the universal flow: it includes feeling-into the true nature of the material at hand, the space-time relations, and also the moral situation. The true inner lines of a situation are expressions of Buddha-nature, and most clearly appreciated as beauty and power. To do something ‘*muri*’ or without-*ri* is to force a result, using unnatural and therefore ultimately wasteful and tiring means.” (Leggett, *Zen and the ways*; S.122)

Um nun ein darüber hinaus gehendes, klareres und differenzierteres Verständnis davon zu bekommen, was es noch mit Technik und Prinzip auf sich hat ist es notwendig, neben dieser ersten Unterscheidung zwischen Technik und Prinzip bezüglich ihrer körperlich-sichtbaren und nicht-körperlichen/nicht-sichtbaren Entsprechungen den Begriff 'Technik' selbst weiter aufzuschlüsseln. Dies erfolgt dadurch, dass 'Technik' selbst wieder als ein doppeldeutiger Begriff erkannt wird: Zum einen bezeichnet er wie oben angesprochen die konkrete(n) Ausführung(en) einer bestimmten (kämpferischen) Aktion, zum anderen steht er aber auch für eine idealisierte, von den spezifischen Bedingungen abstrahierte und unabhängige Form einer Vielzahl tatsächlicher möglicher Aktionen. So verstanden wird 'Technik' zu einem Bindeglied zwischen den unzähligen, einander nie ganz genau identischen praktischen Ausführungen einer Bewegung oder Aktion einerseits ('Gestaltung', d.h. *rupa* oder *ji*) und dem tragenden Hintergrund, d.h. der grundsätzlichen Möglichkeit einer idealen Ausführung andererseits (die 'gestaltlose Quelle'; d.h. *sunyata* oder *ri*). Jede Technik-Ausführung ist somit der durch Raum und Zeit vermittelte, einmalige und konkrete Ausdruck der damit untrennbar verbundenen Gesetzmäßigkeiten, Prinzipien und Möglichkeiten.<sup>149</sup>

Die Ausführungen einer Technik sind also unbegrenzt, aber stets – wenn auch noch so geringfügig – voneinander verschieden; während die Anzahl der Techniken selbst begrenzt ist. Dass die Zahl der Techniken nicht unbegrenzt ist liegt daran, dass sie mit den durch *ri* gegebenen Gesetzmäßigkeiten und in Verbindung stehen bzw. übereinstimmen muss - nicht jeder x-beliebigen körperlichen Handlung liegt demnach auch eine Technik zugrunde, ebenso wenig wie Techniken frei und willkürlich erfunden werden können. In diesem Sinne orientieren sich auch alle Techniken an den gleichen wenigen Prinzipien: gerade und runde Bewegungen in alle Richtungen (vor, zurück, links, rechts, hoch, runter) einschließlich ihrer Verknüpfung zu Spiralen, sowie Kraft, Widerstand und Nichtwiderstehen.<sup>150</sup> Dies sind gewissermaßen die physikalischen Aspekte von *ri*; sie zu verstehen und zu lernen, wie sie

---

<sup>149</sup> "Ji means, in the Ways, particular techniques which have been evolved by experts; in a way these are formalizations, and ultimately imitations, of what was originally *ri*. They are records of *ri* inspirations of the past. In so far as they remain only imitations, however, they lose touch with *ri*; situations change constantly, and so techniques should be constantly adapting under the light of *ri*, or they become *muri*. Furthermore even a correct technique when wrongly employed may be *muri*." (Leggett, *Zen and the ways*; S.122)

<sup>150</sup> Daher sind es auch die vermeintlich 'einfachen Techniken', welche viele Kampfkunstmeister - meist in ihren späteren Schriften oder Belehrungen - als die wichtigsten ansehen. Der Gründer des Judo, Kanô Jigiro, kreierte in Anlehnung an fünf elementare Gesetzmäßigkeiten (positive und negative Kraft, Trägheitsgesetz, Zentrifugal- und Zentripetalkraft, Meereswogen, Kometenflugbahn) die *Itsutsu no kata*.

ungeachtet aller Vielfalt der möglichen Anwendungen dennoch grundsätzlich gleich bleiben bildet einen wichtigen Teil der Schulung von *ri*.

Daneben treten als zweites aber noch jene Aspekte von *ri*, welche sich mit den kognitiven, emotionalen und mentalen Prozessen beschäftigen und die v.a. in den in Kap. 5 behandelten Konzepten bestimmter Bewusstseinsverfassungen zum Ausdruck gebracht werden. Während der erste Teil von *ri* also von außerhalb einem selbst stammt, liegt dieser zweite Teil in einem selbst. Den ersten gilt es zu verstehen und sich an ihn anzupassen, den zweiten gilt es zu erkennen und zu verwirklichen. Erst die Verbindung, d.h. Schulung beider Bereiche führt dabei zu der das *bunbu-ryôdô* auszeichnenden Integration, welche durch die Bezeichnung 'doppelter Weg von kämpferischer Tüchtigkeit und persönlichkeitsbildender Entwicklung' zum Ausdruck gebracht werden soll.

In rechter Absicht vollzogenes Handeln meint, vom Konkreten (*ji*) ausgehend zur Übung des Grundsätzlichen (*ri*) fortzuschreiten. 'Konkretes' bedeutet die Übung des Körpers. Die Kunst, das Grundsätzliche zu schulen besteht nicht nur in der Einheit des Bewusstseins (*isshin*), sondern auch darin, seinen Geist auf das weitmögliche hin auszurichten. Daher heißt es, dass die Schulung in der Technik zum Sieg nicht ausreicht; und auch dass der Schulung im Grundsätzlichen ohne Technikübung die körperliche Freiheit fehlt. Deshalb sind Konkretes und Grundsätzliches (*jiri*) wie die zwei Räder eines Wagens.

(Takeuchi-ryû – *Heihô shoshin tebikigusa*)<sup>151</sup>

Von dieser Warte aus wird auch deutlich, wie das körperliche Training und das Üben von formalen Techniken und Bewegungsabläufen in den Kampfkünsten einen zweifachen Zweck erfüllt: Zum einen geht es darum, dass die körperlichen Voraussetzungen (Kraft, Ausdauer, Beweglichkeit etc.) geschaffen werden, welche für eine optimale Ausführung der Bewegung vonnöten sind. Damit einhergehend soll sich dann auch das Verständnis für die allen Techniken zugrundeliegenden physikalischen Funktionsweisen und Prinzipien einstellen. Die gleichen Techniken und formalen Bewegungsabläufe können aber auch als Mittel der Geistesschulung verwendet werden, wie sie zum Verständnis der im zweiten Teil der unter *ri* aufgefassten Aspekte vonnöten ist. Der Grundgedanke ist dabei dann der, dass durch eine immer wieder ausgeführte 'Form' (*kata*) zunächst ein Verständnis und in der Folge auch eine Wandlung bestimmter geistiger Prozesse und Zustände bewirkt wird. Damit einhergehend soll eine Beziehung des Einzelnen aus der Welt der Erscheinungen zu dem allen

---

<sup>151</sup> Imamura, *Nihon budô taikêi* – Vol.6; S.57

Erscheinungen zugrundeliegenden formlosen Quell oder Grund hergestellt werden. Es handelt sich dabei um dasselbe Verfahren, welches auch den anderen, durch Einfluss des Zen zu ´Wegen´ umgewandelten Tätigkeiten zueigen ist (Teeweg, Nô, Kalligraphie u.a.). Erkenntnis des *ri* und Verwirklichung von *ji* sind somit untrennbar miteinander verbunden und bilden die gemeinsame Basis einer umfassenden kämpferischen Tüchtigkeit. Auf dieser Stufe werden Technik und Prinzip als vollständig ineinander überführbar verstanden, was mit der Erkenntnis der Identität von Form und Leere, wie sie im Herz-Sutra zum Ausdruck kommt, korrespondiert.<sup>152</sup>

Denn Technik ist zugrundeliegendes Prinzip, und zugrundeliegendes Prinzip ist Technik. Ohne zugrundeliegendes Prinzip gibt es keine Technik, ohne Technik kein zugrundeliegendes Prinzip.

*(Ittô sai sensei kenpô sho)*

Aus den obigen Ausführungen wurde deutlich dass, wenngleich nicht sichtbar, *ri* dennoch als unverzichtbarer Bestandteil einer vollständigen kämpferischen Aktion betrachtet werden muss. Es stellt sich nun die Frage, woraus ersichtlich wird ob eine konkrete Technik *ri* besitzt oder nicht. Hierfür können zwei wesentliche Kriterien angeführt werden: die Mühelosigkeit in der Ausführung der Aktion einerseits, und die damit verbundene Effektivität und Wirksamkeit andererseits. Die Mühelosigkeit der Ausführung gründet dabei in den durch das Training erworbenen körperlichen Voraussetzungen und der Beherrschung der Waffe sowie in der vollständigen Anpasstheit an die Gesamtsituation. Eine solche Handlung wird auch als ´nicht-tätiges Tätigsein´ bezeichnet (*mu-i* bzw. *wu-wei*; vgl. 5.3.5.). Das zweite Kriterium verweist auf die äußere Wirkung der Aktion; der so erzielte Effekt steht dabei auch in direkter Verbindung mit dem Konzept der ´inneren Energie´ (*ki*; vgl. 5.6.3.). Mühelosigkeit und Wirkung können dabei nicht voneinander getrennt werden, sondern treten stets gemeinsam in Erscheinung, wenn eine konkrete Aktion (*ji*) von *ri* getragen wird. Weder Mühelosigkeit ohne oder mit nur geringem Effekt, noch mit mehr Einsatz als nötig erreichte

---

<sup>152</sup> “Ri can show itself in any situation at all; the Ways were developed by giving special attention to a technical situation as a field for becoming aware of, and then expressing, ri by means of ji. If the inner state is to some extent clear and calm, any situation is an expression of ri; the point of using some special field again and again is that the manifestation of ri becomes easier to recognize. With a master of a Way, the smallest action reveals the ri fully; a prima ballerina walks more beautifully than a ballet student, and an expert could pick her out after seeing a few steps. But it is easier for the ordinary person when she is dancing.” (Leggett, *Zen and the ways*; S.123)

Wirkung sind demnach Beispiele für ein Handeln bei dem *ji* und *ri* übereinstimmen. Hieraus wird auch ersichtlich, dass nicht die willentliche Beeinflussung der Situation, sondern vielmehr die Erkenntnis derselbigen an erster Stelle stehen muss - es geht also nicht darum, den anderen durch rohe Gewalt oder Muskelkraft niederzuringen, sondern durch Einsicht in die Bedingungen der Situation sich nach dem Gegner auszurichten.<sup>153</sup>

Wenn die eigene Technik und das zugrundeliegende Prinzip voll ausgebildet sind (*tadashi*) und man Technik und zugrundeliegendes Prinzip des Gegners erkennen kann, dann ist man in der Lage sich dem Gegner anzupassen.

(*Ittōsai sensei kenpōsho*)

Das 'eine Prinzip' (*ichi-ri*) ist ein geheimes Wissen der Kriegskunst. Im Kampf geht es vor allem darum, völlige Freiheit zu bewahren. Konzentrierte Aufmerksamkeit ist das Wichtigste. 'Eines Prinzip' meint, dass du dir dessen bewusst bist, mit den Augen alles verfolgst und auf der Hut bist (*yōjin*), so dass du nicht überrascht werden kannst.

(*Heihōkadensho*)

Als Ideal der kämpferischen Meisterschaft gilt in der Folge diejenige Fähigkeit, welche es einem erlaubt, unter allen wechselnden Umständen größtmögliche Wirkung zu erzielen. Voraussetzung hierfür ist (neben den bereits angesprochenen physischen Aspekten) das vollständige Erkennen aller die Situation bestimmenden Faktoren in jedem Moment, so z.B. Bewegung und Körperstellung von einem selbst und dem Gegner, umgebender Raum, Rhythmus, etc. Dies ist jedoch nur möglich durch eine Geisteshaltung, welche frei von allen begrenzenden Faktoren, d.h. Erwartungen, Ängsten etc. ist und wie sie mit *mushin* bezeichnet wird (vgl. 5.3.). Aus dieser Bewusstseinsverfassung heraus kommt dann

---

<sup>153</sup> "In the loose Japanese way, *ri* and *ji* may be explained as 'formless' and 'with form'. A *ji* is a definite technique with a form, and can be seen and taught, but what is formless cannot be seen or taught. In a sense, *ji* can be compared with the grammatical patterns which one learns when taking up a foreign language. For a long time, one is restricted to the sentence-patterns which one knows by heart. To express a thought, one has to fit into one of these patterns, and that means that the thought is slightly altered. In the same way, the individual techniques learnt in one of the arts will never quite fit the circumstances. Even in judo, where the techniques are very numerous, one tends to rely on certain ones which have been mastered, even if they are not absolutely appropriate. There are means of forcing the situation a little, to bring off some favourite trick. This is skilful *ji*, but it cannot be said to be *ri*. One of the first manifestations of *ri* is to free a man from the restriction to his special techniques." (Leggett, *Zen and the ways*; S.127)

unmittelbar - d.h. zeitlich nicht verzögert, aber vollkommen zielgerichtet (*isshin*) - die allen Bedingungen ideal entsprechende Handlung zum Ausdruck. Die intuitive Einsicht in die Möglichkeit eines erfolgreichen Angriffs (*ri*) fällt somit (im Idealfall) mit der Ausführung der Technik (*ji*) zeitlich zusammen (*riji-muge*). Diese Fähigkeit, den jeweiligen Umständen gemäß die richtigen, d.h. angemessenen Maßnahmen zu erkennen und zur Ausführung zu bringen, wird dabei als *rinki-ôhen* (wörtlich etwa: 'zeitgemäßes in-Erscheinung-treten und stimmiger Wandel') bezeichnet. Eine solche Meisterschaft kann dabei mit den 'geschickten Mitteln' (*upaya; hôben*) der Bodhisattvas verglichen werden, d.h. ihrer Fähigkeit, allen Wesen die Lehre des Buddha in einer ihnen zugänglichen, also auf ihre jeweilige individuelle Situation abgestimmten Form, nahe zu bringen (vgl. 3.6.). Eine weitere Parallele kann zu der 'Weisheit der alles vollendenden Wandlung' des Buddha Amogasiddhi gesehen werden, durch welche alle Bemühungen zu einem erfolgreichen Gelingen geführt werden.<sup>154</sup> Dies macht aber auch deutlich, dass eine solche kriegerische Meisterschaft – wenn überhaupt - eben niemals die Frucht egoistischer Wünsche und Bemühungen sein kann; ganz im Gegenteil ist sie gerade untrennbar an die Läuterung von selbstverhafteten Gedanken und mit dem Ego verbundenen Ängsten und Begierden gebunden (vgl. Kap. 4).

Jedenfalls macht ein Herz, das sich schützen will, mit dem Verstand und dem Bewusstsein seine Pläne. Aber erst wenn man sich selbst aufgibt, und das Herz frei von Verstand und Bewusstsein wird, gelangt man zum wahren Wesen; dann werden Formen und Ideen (*jiri*) klar erfasst und man kann die der Zeit gemäßen Pläne ergreifen; dann wird man sein Leben bewahren.

(*Bansenshūkai – Shôshin*)

Allgemein stammt das Handeln aus dem Lebendigen. Das 'Lebendige' ist schwer mit Worten zu beschreiben. Man muss wissen, dass was schon vorher Form hat eine tote Sache ist; aber was keine Form hat ist etwas lebendiges. Dies ist der Urquell der Kriegskunst; durch dieses feste Gesetz ist es möglich den Gegner zu lenken. Der Urquell ist ohne Kunst und Zeichen, höchst subtil und undeutlich kann er weder mit den Sinnen noch mit dem Verstand erreicht werden. Von ihm stammt der tausend-zehntausendfache Wandel (*senhen-manka*) und die mit allem übereinstimmende

---

<sup>154</sup> „Die Weisheit der Vollendenden Wandlung (*jôsosatchi*) realisiert das erleuchtete Wesen der ersten Fünf Stufen des Bewusstseins, der Fünf Sinne. Diese Weisheit symbolisiert die universelle Aktivität, die die Handlungen aller einzelnen Dinge und Wesen umfasst, die zahllosen Manifestationen der ungeteilten Wirklichkeit.“ (Yamasaki, *Shingon*; S.99)

Anpassung (*rinki-ôhen*) ohne gleichen. Deshalb führt das Studium von Technik und Prinzip zum letzten Geheimnis.

(Takeuchi-ryû – *Heihô shoshin tebikigusa*)<sup>155</sup>

#### ZUSAMMENFASSUNG

Das Begriffspaar *ji-ri* bezieht sich zunächst ganz allgemein auf den Dualismus sichtbarer und nicht-sichtbarer Wirklichkeiten (in der Bedeutung von 'Wirkkräfte' und Erscheinungen). In der Philosophie des Huayen-Buddhismus steht *ji* dabei für alle individuellen, einmaligen und konkreten Phänomene ('Form'), während *ri* den diese umgebenden, undefinierten Rückhalt der raumzeitlichen *ji* darstellt ('Leere'). Beide sind untrennbar miteinander verbunden, enthalten einander und sind vollständig ineinander überführbar (*riji-muge*). Mit Blick auf die Erscheinungen kann gesagt werden, dass jedes einzelne Phänomen Aufschluss über alle anderen Phänomene ebenso wie über die dahinterliegende Gesetzmäßigkeit und Ordnung zu geben vermag (*jiji-muge*).<sup>156</sup> Im Schwertkampf steht *ji* sowohl für die konkrete Ausführung einer bestimmten Technik (*waza*) als auch für die Technik als vermittelnde Form, während *ri* als der umfassende Zusammenhang aller wirksamen Faktoren verstanden werden kann, in dem sich der Schwertkämpfer und sein Gegenüber befinden. Da dieser Gesamtkontext in jedem Augenblick ein anderer ist, besteht das Ideal kämpferischer Tüchtigkeit weder in dem Versuch, die Technik (bzw. ihre Ausführung) den Umständen anzupassen; noch darin, die Umstände krampfhaft in die für die Technik passende Form bringen zu wollen. Vielmehr geht es darum, aus den jeweiligen Umständen unmittelbar der einen, idealen Form einer Technik zu einem einmaligen konkreten Ausdruck zu verhelfen. Die hierfür notwendige und einzig angemessene geistige Verfassung (d.h. diejenige Verfassung, welche alle relevanten Faktoren mit einschließt) ist die des *mushin*, des 'absichtslosen Geistes'. Ihr Wirken wird als 'vollständige Angepasstheit an alle wechselnden Situationen' (*rinki-ôhen*) beschrieben und ist gekennzeichnet durch Mühelosigkeit und höchste Effektivität (*yô; ri*).

Es gibt so etwas wie die Schulung im Grundsätzlichen (*ri*) und ebenfalls so etwas wie die Schulung in der Technik (*ji*). Das Grundsätzliche ist, wie ich bereits erklärt habe:

---

<sup>155</sup> Imamura, *Nihon budô taiki* – Vol.6.; S.62

<sup>156</sup> "The principle that each and every action of the Way reveals a master's *ri* in full is called 'ri-ji-mu-ge'; again a special meaning of a familiar Buddhist phrase. It has also the sense that *ri* contains the potentiality of an infinity of actions (*ji*). A related principle is 'ji-ji-mu-ge', which means that each single technique of a given Way, when demonstrated by a real master, displays all the others also to an eye that can see. It is even thought that one Way can demonstrate other Ways also." (Leggett, *Zen and the ways*; S.123)

Erreicht man es, so ist da nichts zu bemerken. Es ist einfach so, als hätte man alle gerichtete Aufmerksamkeit abgelegt. Schult ihr euch nicht in der Technik, sondern füllt die Brust nur mit dem Grundsätzlichen, so finden Körper und Hände nicht ihr richtiges Wirken. Die Schulung der Technik, wenn wir sie unter dem Gesichtspunkt Eurer Kampfkunst betrachten, besteht in unaufhörlichem Üben, bis die fünf Körperhaltungen eins geworden sind. Auch wenn Ihr also das Grundsätzliche kennt, müsst Ihr vollkommene Freiheit gewinnen in der Anwendung der Technik. Und wenn ihr auch das Schwert, das Ihr bei Euch tragt, gut zu handhaben versteht, werdet ihr es wohl doch nicht zu wahrer Könnerschaft bringen, wenn Ihr euch über die tiefsten Aspekte des Grundsätzlichen nicht im Klaren seid. Die Technik und das Grundsätzliche sind wie die zwei Räder eines Karrens.

(*Fudôchishinmyôroku*)<sup>157</sup>

### 3.1.3. WESEN UND FUNKTION (TAI UND YÔ)

Im folgenden soll nun noch auf das Begriffspaar *tai-yô* (chinesisch: *t'i-yung*) eingegangen werden, welches, ähnlich wie *ji* und *ri*, zur Beschreibung zweier fundamentaler Erfahrungen der Wirklichkeit dient. Das Paar *tai-yô* findet dabei Verwendung insbesondere im frühen chinesischen Buddhismus, so z.B. im *Mahayana shraddhotpada shastra* und im Zen.<sup>158</sup> Von dort aus fand es Eingang in das spekulative und metaphysische neokonfuzianische Denken der Sung-Zeit (vgl. 2.1.3.).<sup>159</sup> In Japan sind beide Strömungen ein wichtiger Bestandteil der philosophischen Hintergründe des *bunbu-ryôdô*, und so ist auch das Begriffspaar *tai-yô* zu einem häufig anzutreffenden Konzept in den hiermit verbundenen Schriften geworden.

Das Schriftzeichen *tai* (*karada*) leitet sich her vom Bild des Knochenbaus, d.h. dem Skelett oder Knochengerüst. Davon ausgehend wird es v.a. im Sinne von 'Körper', 'Figur', 'Gestalt' oder allgemeiner als 'Ding', 'Sache' gebraucht. Beim Menschen kann es auch soviel wie 'Charakter', 'Wesensart' bezeichnen; von hier aus ist es dann nur ein kleiner Schritt gewesen zu der philosophischen Verwendung als 'Substanz', 'Zugrundeliegendes' etc.<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> Wilson, *Zen in der Kunst des kampflösen Kampfes*; S.26

<sup>158</sup> Als Verfasser der 'Vertrauenserweckung in das Mahayana' (*Daijô-kishin-ron*) gilt der große indische Gelehrte Ashvagoshâ (1./2. Jd.). Die chinesische Übersetzung erfolgte 557 unter Paramartha und Chih-i (538-597), dem Begründer der Tendai-Schule in China. Deutsche Übersetzung bei Muralt (Hrsg.), *Meditations-Sutras des Mahayana-Buddhismus* (Bd.1). Die Tang-Zeit (618-907) gilt als die Blütezeit des Zen in China.

<sup>159</sup> Vgl. Shimada, *Die Neo-konfuzianische Philosophie* und Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*

<sup>160</sup> „Das unzerstörbare Lebensprinzip; das Wesentliche; Auferstehung; aber auch Sterblichkeit und das Vergängliche; die Vernichtung der Knochen soll die Auferstehung verhindern.“ (Cooper, *Illustriertes Lexikon der traditionellen Symbole*) Vgl. auch 5.3.6.2.

Das Schriftzeichen *yô* stammt von dem Bild eines aus geflochtenem Holz errichteten Zaunes. Dies führt zunächst zu Bestimmungen wie 'verwenden', 'gebrauchen', 'nutzen', dann zu Begriffen wie 'Wirkung', 'Effekt', 'Funktion'. Dies beinhaltet zugleich Verwendungen im Sinne von 'Arbeit', 'Tätigkeit'. Mit Bezug auf die innere Beschaffenheit einer Sache steht es für die daraus resultierende Wirkung oder Erscheinungsweise.

Alles besitzt einen Körper (*mi*) und eine Funktion (*yô*). Ein Bogen ist zum Beispiel ein Körper, und das Spannen, das Schießen und das Treffen des Zieles sind die Funktionen des Bogens. Eine Lampe ist ein Körper, das Licht ist ihre Funktion. Das Wasser ist ein Körper, die Benetzung seine Funktion. Ein Aprikosenbaum ist ein Körper, der Duft und die Farbe gehören zu seinen Funktionen. Ein Schwert ist ein Körper, Stöße und Hiebe sind seine Funktionen.

Somit ist der Körper das Potential (*ki*), während die unterschiedlichen Aktionen, die diesem Potential entwachsen, als Funktion bezeichnet werden.

(*Heihôkadensho*)<sup>161</sup>

Dabei besteht ein wichtiger Unterschied in der Auffassung von Substanz und Funktion zu derjenigen von Ursache und Wirkung: Während letztere einen Zusammenhang zwischen zwei an sich verschiedenen Sachen herstellt, bezieht sich erstere auf zwei Seiten ein und derselben Sache. Dies wird im *Mahayana shraddhotpada shastra* durch das Bild von Wind und Wellen einerseits sowie Wasser und Wellen andererseits veranschaulicht. Auch die Beziehung zwischen 'Weisheit' (*prajna*) und 'Methode' (*upaya*) wird als *tai-yô* beschrieben, d.h. die 'passenden Mittel' zur Verwirklichung der Weisheit (in Form von tätiger Hilfe, *karuna*) sind untrennbar mit der Einsicht in die wahre Natur der Dinge verknüpft.<sup>162</sup>

'Substanz' bezieht sich aber nicht nur auf die spezifische Eigennatur vergänglicher Phänomene, sondern bezeichnet darüber hinaus auch die allen unterschiedlichen Erscheinungen eignende Verbundenheit durch ihre fundamentale Nicht-Bestimmtheit (das 'nicht-irgendetwas-Sein') einerseits und die Zugehörigkeit zum 'großen Ganzen' andererseits. Diese Einheit in der Vielfalt wird im buddhistischen Sprachgebrauch durch die Begriffe 'Leere' (*sunyata*), 'kosmischer Körper' (*dharmakaya*), 'Buddha-Natur' u.a. angedeutet. Diese unwandelbare und nichtbedingte Komponente des Seins ist auch in jedem

---

<sup>161</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*; S.237

<sup>162</sup> Dies kann im weitesten Sinne auch als eine Betonung der notwendigen Ausgeglichenheit zwischen Theorie und Praxis verstanden werden: reine Theorie ohne praktische Bedeutung ist ebenso nutzlos wie blindes Handeln ohne Verständnis für das, was erreicht werden soll.

Menschen vorhanden; das klassische Bild hierfür ist das Herz (vgl. Kap. 5). Im Herzen, d.h. verborgen im Innersten, liegt das alle Unterscheidungen übersteigende und alles durch die Ich-Fixierung hervorgerufenen Leiden aufhebende Potential des Menschen.<sup>163</sup>

Ruhig und unbewegt zu sein, darin liegt des Herzens Wesensart (*tai*); in Bewegung zu sein und den Dingen gerecht zu werden, darin liegt seine Funktion (*yô*). Sein Wesen liegt darin, dass es ruhig ist, Teil hat am Prinzip aller Dinge und Klarheit besitzt. Seine Funktion liegt darin, dass es sich bewegt, den himmlischen Gesetzen folgt und allen Erscheinungen dieser Welt gerecht wird. Wesen und Funktion sind eines Ursprungs.

(*Tengugeijutsuron*)<sup>164</sup>

In den Kampfkünsten steht *tai* zunächst ganz allgemein für die grundsätzlichen Möglichkeiten des angepassten Handelns in kämpferischen Situationen (d.h. das generelle Vorhandensein solcher Möglichkeiten), welche durch die rechte geistige Verfassung zugänglich werden (und die wiederum untrennbar mit der sittlich-ethischen Entwicklung verbunden sind). *Yô* bedeutet demgegenüber die Fähigkeit, die rechten Mittel auch tatsächlich zur Ausführung zu bringen (und ist also an das praktische Üben gebunden). In diesem Sinne bedeutet *yô* soviel wie Wirksamkeit, Funktionalität oder Effektivität. Oder einfacher gesagt: *Tai*, der konkrete Körper des Kämpfers, ist sein Potential; *yô* aber ist der effektive und funktionelle Gebrauch dieses Körpers. Die Erweiterung der Vorstellung des

---

<sup>163</sup> „Einheit und Vielfalt als komplementäres Paar werden mit den Wörtern *ti* [*karada*] und *yong* [*yô*], ‘Substanz’ und ‘Funktion’, bezeichnet. ... Im vorliegenden Text bezeichnet *ti* etwas Zugrundeliegendes, was der Einheit und dem *Dao* angehört und allen Wesen gemeinsam ist. *Ti* kennzeichnet das Einheitsprinzip in der Welt und im Menschen, während *yong* das Prinzip der gestalthaften Vielfalt oder das der Erscheinungswelt darstellt. *Ti* liegt *yong* zugrunde, weshalb es hier als ‘Substanz’ bezeichnet wird, denn Substanz kommt von *substare*, ‘darunter stehen’, also im weiten Sinne ‘zugrunde liegen’. Wenn der alchemistische Text von ‘Substanz’ spricht, meint er demnach nicht einen ‘Stoff’, zur Umwandlung, sondern das Sein, in dem alle Erscheinungen gründen. Die aus diesem entstehenden Manifestationen oder differenzierten Wirkungsweisen sind *yong*, die ‘Funktionen’. *Ti* bedeutet ebenfalls ‘Körper’ und wird im vorliegenden Text in der Verbindung *benti* [*hontai*], ‘ursprünglicher Körper’, synonym mit dem buddhistischen Begriff *Dharmakaya* (*fashen*) verwendet. Der ursprüngliche Körper bezeichnet die Buddhanatur, der ‘gestalthafte Körper’ (*seshen*) dagegen die individuelle leiblich-seelische Gestalt eines Menschen. Das Anliegen des alchemistischen Adepten ist die Rückkehr von seinem gestalthaften zu seinem ursprünglichen Körper oder auch zur ursprünglichen Substanz, denn der ursprüngliche Körper und die ursprüngliche Substanz sind ein und dasselbe.“ (Darga, *Xingming guizhi – Das alchemistische Buch von innerem Wesen und Lebensenergie*; S.43)

<sup>164</sup> Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*; S.55

individuellen Potentials findet ihren Ausdruck schließlich im Konzept des 'fundamentalen Körpers' oder der 'grundlegenden Funktion' (*hontai*). Dieser 'fundamentale Körper' ist gleichbedeutend mit der oben behandelten Einheit von Technik und Prinzip oder Form und Leere; und in Verbindung mit dieser allumfassenden Funktion zu sein stellt zugleich die höchste erreichbare Verwirklichung kämpferischer Fertigkeit dar.

Der 'Fundamentale Körper' (*hontai*) ist Prinzip und Erscheinungsform (*jiri*) alles Körperlichen. Er ist gänzlich frei von Gestalt (*katachi*) und agiert durch die vitale Kraft (*ki*). Wer das wahre Wesen des Seins (*seiri*) nicht in sich selbst erlangt, der weiß die vitale Kraft nicht zu gebrauchen. Über eine ruhiges Äußeres erlangt man eine ruhige Energie und vermag die Stärken und Schwächen des Gegners wohl zu durchdringen. Versteht man Stärken und Schwächen gut, so vermag man den Gegner unter allen nur erdenklichen und wechselnden Umständen (*senhen-manka*) zu kontrollieren. Dies bedeutet, die Fülle und die Leere (*kyo-jitsu*) zu treffen. Das Uranfängliche führt das Körperliche zur Vollständigkeit. Daher spricht man vom 'fundamentalen Körper'.

(Kitô-ryû – *Hontai no maki*)<sup>165</sup>

Und in einem anderen Text derselben Schule:

In unserem Stil wird daher zu Beginn die 'grundlegende Funktion' (*hontai*) aufgezeigt. Was aber bedeutet 'grundlegende Funktion': Das höchst wundersame Wirken im innern des Herzens (*shinri-kyorei*) und die wunderkräftige Nicht-Beeinflussbarkeit im äußeren (*shinki-fudô*) werden 'grundlegende Funktion' genannt. Wenn gegenüber dem Gegner der Gedanke auftaucht, 'dort ist ein Gegner', zeigt sich auch eine Bewegung. Wenn es zu so einer Bewegung kommt, ist die körperliche Einheit vorüber. Erblickt man aber einen Gegner und bleibt im Bewusstsein (*kokoro*) unbewegt, dann liegt dieses ruhige Verweilen mittels des wundersamen Wirken des Herzens an der Verfügbarkeit der grundlegenden Funktion.

(Kitô-ryû – *Ame no maki*)<sup>166</sup>

Wie schon beim unter den Begriffen *ji* und *ri* behandelten Konzept zeigt es sich auch hier wieder, dass beide Komponenten untrennbar miteinander verbunden sind und nur gemeinsam verwirklicht werden können. Als synonyme Konzepte zur Beschreibung dieser gegenseitigen

---

<sup>165</sup> Imamura, *Nihon budô taikêi* – Vol.6; S.372

<sup>166</sup> Imamura, *Nihon budô taikêi* – Vol.6; S.373

Bedingtheit werden dabei auch die Begriffspaare *yin* (verborgen, d.h. *tai*) und *yang* (enthüllt, d.h. *yô*) sowie *ura* (innen, d.h. *tai*) und *omote* (außen, sichtbar, d.h. *yô*) verwendet.

Beim Früheren (*saki*) gibt es folgende zwei: Körper und Wirkung; Substanz und Funktion (*tai-yô*). Was als Substanz bezeichnet wird, von dem geht die Technik aus; was als Funktion bezeichnet wird, ist das Wirken des Bewusstseins. Ist man unwandelbar darauf eingestellt und greift man frei von Technik an, wird dies als 'Vorangehen der Substanz' (*tai no saki*) bezeichnet; ist man in Wechsel und Folgen begriffen und äußert sich in Form wird dies 'Vorangehen der Funktion' (*yô no saki*) genannt. So wird es der Tradition nach bezeichnet.

(*Ittô sai sensei kenpô sho*)

*Tai* und *yô* stehen also für zwei charakteristische Aspekte der gesamten Wirklichkeit, deren Brauchbarkeit aber keineswegs auf philosophische Betrachtungen beschränkt bleibt. Wie auch bei dem ihnen nahestehendem Paar *ji* und *ri* handelt es sich vielmehr um ein Konzept, welches es - in Übertragung und Anwendung auf bestimmte Tätigkeiten und Übungsweisen - dem Einzelnen ermöglichen soll, diese über ein mechanisches Wiederholen hinaus zu einer umfassenden Übung der Selbst-Gestaltung auszubauen. Erst das Verständnis für die den Augen verborgene Wirklichkeit, welche den einzelnen Erscheinung zugrunde liegt und ihre eigentliche Natur ausmacht ist es, welche den Schritt zur 'Meisterschaft' auszeichnet. Dies bringt auch Zeami (1363-1443), der Vater des Nô zum Ausdruck, wenn er sagt:<sup>167</sup>

Im Nô muss man über die Begriffe 'Substanz' und 'Funktion' Bescheid wissen. Die Substanz ist, um ein Beispiel zu nennen, etwa die Blüte, die Funktion der Duft. Oder die Substanz ist der Mond, der Mondschein seine Funktion. Hat man sich die Substanz genügend zu eigen gemacht, wird sich mit Sicherheit die Funktion von selbst einstellen. Beim Nô sieht derjenige, der das Nô kennt, mit dem Herzen, und einer, der es nicht kennt, nur mit den Augen. Was man mit dem Herzen erkennt, ist die Substanz, was man mit den Augen wahrnimmt, die Funktion.

(Seami – *Shikadô sho*)<sup>168</sup>

---

<sup>167</sup> Das streng ritualisierte und äußerlich karge Nô erfreute sich besonderer Beliebtheit bei den Kriegern und wurde speziell von den Ashikaga-Shogunen gefördert. Zeami selbst ordinierte 1422 zu einem Sôtô-Zen-Mönch; seine Nachfolge trat sein Sohn Kanze Motomasa an.

<sup>168</sup> Benl, *Die geheime Überlieferung des Nô – Aufgezeichnet von Meister Seami*; S.126

### 3.2. FORM UND GESTALT (KATACHI)

‘Form’ oder ‘Gestalt’ (*katachi*) ist das charakteristische Merkmal der gesamten Welt der Erscheinungen, welche sich, hervorgerufen durch die Dynamik und den Wandel von Yin und Yang, zwischen Himmel und Erde, reinem Geist und reiner Stofflichkeit erstreckt.

Neben diese grundlegende ‘Formhaftigkeit’, d.h. das unvermeidliche Gebundenseins an Form in der phänomenalen Welt, tritt dabei zugleich die Vergänglichkeit und Nichtbeständigkeit aller Formen bzw. alles Gestalteten. Dass aller äußerer und innerer Wandel dabei bestimmten Gesetzmäßigkeiten folgt, bildet das Fundament für die Möglichkeit des Menschen, nicht jeden Augenblick neu allen Kräften der Welt völlig schutzlos ausgeliefert sein zu müssen, sondern sich durch Beobachtung und Schlussfolgerung auf den Lauf der Dinge vorzubereiten und diesem anpassen zu können.

Der Meister sprach: Das Schöpferische [d.h. der Himmel] und das Empfangende [d.h. die Erde] sind doch recht eigentlich das Tor zu den Wandlungen. Das Schöpferische ist der Vertreter der lichten Dinge [d.h. des Yang], das Empfangende der dunklen Dinge [d.h. des Yin]. Indem Dunkel und Licht ihre Art vereinen, gewinnt das Feste und das Weiche Gestalt. So gestalten sich die Verhältnisse des Himmels und der Erde, und man kommt in Zusammenhang mit der Art der lichten Götter.

(*Da Dschuan - Die Große Abhandlung*; II.6-1)<sup>169</sup>

Obwohl somit ‘Form’ (oder Formung, Geformtsein) eine unumgängliche Bedingung im Bereich der Erscheinungen darstellt, ist die ‘Form als solche’ zugleich frei von jeglicher Eigennatur bzw. Selbständigkeit. Form oder Raum ist immer gebunden an etwas, was die Form oder den Raum bestimmt; eine völlig eigenschaftslose Form bzw. ein völlig leerer Raum sind als solche nicht existent. Hier wird erneut der Grund für die innere Beziehung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Wirklichkeit deutlich, wie sie mit Hilfe der Begriffe *ji* und *ri* oben beschrieben wurde und im Herz-Sutra mit ‘Form ist Leere und Leere ist Form’ bis an ihre Grenzen geführt wird.<sup>170</sup> Dabei kommt zugleich zum Ausdruck, dass Form immer

---

<sup>169</sup> *Die große Abhandlung* ist einer der ‘Zehn Flügel’, der alten Kommentare zum *Buch der Wandlungen*. Wilhelm, *I Ging – Text und Materialien*; S.317

<sup>170</sup> „Das Universum und alle Bewusstheit ist ausgespannt zwischen den beiden stets gegenwärtigen Polen der ‘Leere’ und der ‘Form’, des Raumes und der Bewegung [d.h. der Zeit]; denn lebendige ‘Form’ kann nur als Bewegung, nicht als Seiendes, Statisches definiert werden (andernfalls haben wir es mit bloßen Abstraktionen und nicht mit Wirklichkeit zu tun). Nur diejenigen, die das Formlose oder ‘das, was jenseits der Form liegt’, im Geformten und die Form im Ungeformten erfahren können, - in anderen Worten, diejenigen, welche die

etwas temporäres bzw. ephemeres ist und nur solange Bestand hat, als sie den Erfordernissen genüge trägt oder die sie konstituierenden Bedingungen anhalten. Diese gegenseitige Verschränktheit von Form und Nicht-Form ist dabei auch eines der grundsätzlichen Konzepte im *Tao Te King*, welches die Wirkungsweise des *dao* veranschaulichen soll:

Dreißig Speichen laufen in einer Nabe zusammen;  
was nicht da ist, macht das Rad brauchbar (*yô*).  
Ton wird geformt und gehöhlt zum Topf;  
was nicht da ist, macht den Topf brauchbar.  
Fenster und Türen bricht man heraus beim Bau des Zimmers;  
was nicht da ist, macht das Zimmer brauchbar.  
Zieh also deinen Vorteil aus dem, was ist,  
indem du gebrauch machst von dem, was nicht ist.  
(*Tao Te King* - Kap.11)

Als Ideal der Formbarkeit, d.h. der Fähigkeit, sich allen Erfordernissen ohne widerstreben anzupassen, gilt dabei das Wasser, welches ohne Widerstand vollständig in alle Gefäße eingehen kann und sich allen bestehenden Formen anzugleichen versteht. Solange die Form besteht, verweilt das Wasser in ihr; und mit dem Ende der Form nimmt das Wasser wieder seinen Lauf (d.h. seine Formbarkeit) auf. Neben diese ideale Geschmeidigkeit des Wassers tritt als zweites aber noch seine mindestens ebenso eindrucksvolle Härte, welche man bei einem heftigen Aufprall schmerzhaft zu spüren bekommt (diese Wandelbarkeit des Wassers wird auch durch das Verhältnis von sanften Schneeflocken, weichem Wasser und hartem Eis veranschaulicht). Diese beiden Eigenschaften, d.h. Flexibilität und Festigkeit, befähigen das Wasser reine Starre und Härte zu überwinden (vgl. *Tao Te King*; Kap.78). Die Einsicht, dass Wasser auf den ersten Blick zwar harmlos erscheinen mag, tatsächlich aber äußerst wirkräftig und auch gefahrvoll ist, wird dabei auch durch die Charakterisierung des Trigramms / Hexagramms 'Wasser' mit 'Das Abgründige' im I-Ging wiedergespiegelt.<sup>171</sup>

---

Gleichzeitigkeit von 'Leere' und 'Form' erleben, - können sich der höchsten Wirklichkeit bewusst werden.“  
(Govinda, *Grundlagen tibetischer Mystik*; S.267)

<sup>171</sup> Die Wertschätzung des Wassers als Bild des Edlen findet sich aber auch Konfuzius zugeschrieben, so z.B. im Li Gi (Küan Hüo) Zur Bedeutung des Wassers im religiösen Kontext siehe auch: Eliade; *Die Religionen und das Heilige*.

Das Wesen des Heeres gleicht dem Wasser: es läuft von der Höhe ab und strebt in die Tiefe; das Wesen des Heeres vermeidet die Fülle und schlägt in die Leere. Das Wasser richtet seinen Lauf nach dem Gelände; der Sieg eines Heeres richtet sich nach dem Gegner. Deshalb gibt es beim Heer keine unveränderliche Kraft, beim Wasser keine unveränderliche Form. Wer es bei dieser Abhängigkeit vom Gegner versteht, die Oberhand durch Verändern und Uniformieren [d.h. Sammeln, Vereinheitlichen, Konzentrieren] zu erhalten und zu siegen, dessen Fähigkeit ist göttlich.  
(Sunze; VI.14)

In den Kampfkünsten meint 'Form' somit die vermittelnde Phase oder 'Brücke' zwischen Absicht und Erkenntnis auf der einen Seite sowie der Ausführung einer Technik und dem Erzielen von Wirkung auf der anderen. Es handelt sich also keineswegs um eine unveränderliche, starre Gegebenheit sondern vielmehr um ein fließendes angleichen der körperlichen Grundlage an die sich stetig verändernden Bedingungen in einer kämpferischen Auseinandersetzung (*rinki-ôhen*). In diesem Sinne wird auch von der 'formfreien Form' oder der 'Form der Nicht-Form' gesprochen.<sup>172</sup> Der ständige Wechsel in der eigenen Haltung, als auch bezüglich der Gesamtsituation wird dabei mit den Begriffen Yin und Yang sowie 'leer' (*kyo*) und 'voll' (*jitsu*), umschrieben.<sup>173</sup>

Deshalb bedeutet die Grenze der Formgebung für das eigene Heer, es so zu formieren, dass keine Form mehr vorhanden ist. Gibt es keine Form, so gelingt es auch dem tief eindringenden Kundschafter nicht, etwas zu erspähen; selbst ein Weiser wird dann nicht in der Lage sein, sich ein Urteil zu bilden.  
(Sunze; VI:12)

Gibt es zwischen innen und außen und zwischen voll und leer keinen Unterschied, dann wird dies in diesem Stil die 'Stellung frei von Form' (*mukei no kamae*) genannt.  
(*Ittôtsai sensei kenpôsho*)

---

<sup>172</sup> Dieses Konzept der Nicht-Form ist auch ein gutes Beispiel für die doppelte, d.h. körperliche und geistige Anwendung bestimmter Konzepte. Ebenso wie nämlich eine starre körperliche Form vermieden werden muss, gilt es auch jegliche geistige Starrheit und Voreingenommenheit abzulegen (*mushin*), wenn man allen Umständen augenblicklich und vollständig entsprechen möchte.

<sup>173</sup> Dieses Konzept der 'Form und Formlosigkeit' (*kei-mukei*) darf nicht verwechselt werden mit dem Konzept der 'formalen Übung' (*kata*), welches - wie es im Abschnitt über 'Technik und Prinzip' (*ji-ri*) kurz angedeutet wurde - neben der Tradierung der besonderen Inhalte eines Stils v.a. der Schulung des Geistes und des Bewusstseins dient.

In den Schriften zur Kriegskunst heißt es: 'Wenn es zum Kampf kommt und der Vorteil bei dir ist, dann handle; wenn der Vorteil nicht bei dir ist, warte ab.'

Auch wenn man sich den Sieg unbedingt sichern möchte – ohne die Prinzipien zu verstehen geht der Vorteil verloren. Wer daher gut zu kämpfen versteht, weiß um die Fülle und Leere des Gegners und bei sich selbst, hat völlige Freiheit im Handeln und versteht es, dem Gegner die Fülle zu nehmen und in die Leere zu ziehen.

(Takeuchi-ryû – *Heihô shoshin tebikigusa*)<sup>174</sup>

Diese Fähigkeit, sich allen Gegebenheiten und Notwendigkeiten unmittelbar anzupassen zeichnet sich durch die gleiche Mühelosigkeit und Effektivität aus, wie sie bereits unter dem Konzept von *ji* und *ri* besprochen wurde. Hierin liegt aber auch ein Schlüssel zum Verständnis der oftmals schwer durchschaubaren und geheimnisumwitterten *ki*-Konzepte, welche im Zusammenhang mit den außergewöhnlichen Fertigkeiten von Meistern in der Kampfkunst zu finden sind (vgl. 5.5. und 5.6.). *Ki* wäre demnach nichts anderes als die durch die rechte geistige Verfassung ermöglichte und die ideale Form vermittelte Beeinflussung oder Veränderung einer bestehenden Situation. *Ki* und Form entsprechen einander, so dass man Form auch als 'Träger von *ki*' bezeichnen könnte. Je besser (d.h. den Notwendigkeiten entsprechend) die Form ist, um so höher ist auch der mit ihr einhergehende Effekt und umso mehr *ki*, d.h. Wirkkraft, ist ihr zuzuschreiben.

Werden also in dieser Übung gute Fortschritte erzielt, wird die Energie angeregt und der Körper lebendig; man wird lebhaft und aktiv. Hände und Füße werden zu Werkzeugen des Bewusstseins und man ist stets frei von Krankheit und Leiden. Zuletzt gelangt man dahin, dass Geist (*kokoro*), Energie (*ki*) und Körper (*karada*) frei von jeglicher [vorgefassten] Form sind. Gilt es voranzuschreiten, schreitet man voran; gilt es abzuwarten, wartet man ab. Von keiner Richtung aus ist man zu besiegen. Dies bedeutet nichts anderes, als über jeden zu siegen. Die Struktur des Weges, dass alles was mit 'Ursache', 'Gegner' und 'Name' verbunden ist, unbedingt aufzugeben ist, leuchtet unmittelbar ein. An die gegenseitige Bedingtheit von groß und klein, stark und schwach ist man allezeit vollständig angepasst (*rinki-ôhen*), ohne Fehltritte und Missgeschicke. Wahrlich, egal auf wen so jemand trifft und egal mit was für Mitteln – solcherart gelangt man zur Freiheit, 'bei hundert Kämpfen hundertmal zu siegen'.

(Shibukawa-ryû - *Jûjutsu taiseiroku*)<sup>175</sup>

---

<sup>174</sup> Imamura, *Nihon budô taikêi* – Vol.6; S.52

<sup>175</sup> Imamura, *Nihon budô taikêi* – Vol.6; S.335

Eine solche – d.h. im Sinne von erzielter Wirkung auf die Materie - nahezu stoffliche oder körperliche Entsprechung von *ki* nähert sich dabei auch der neokonfuzianischen Auffassung von *ki* und *ri* an, in welcher *ri* gewissermaßen für die unsichtbare Ordnung hinter und in den materiellen Erscheinungen (*ki*) steht.

Überall zwischen Himmel und Erde gibt es Li – das Ordnende Prinzip – und Tschü – den Krafthauch. Das Ordnende Prinzip steht als rechter Weg höher als die gestalteten Dinge; es ist die Wurzelkraft, die alle Dinge erzeugt. Der Krafthauch steht als Stoffliches tiefer als die gestalteten Dinge; er ist die Grundsubstanz in der Dinge Zeugung. Darum muss der Mensch bei der Geburt von diesem Li empfangen, um sein Wesen zu erhalten; und er muss auch dieses Tschü empfangen, um seine körperliche Gestalt zu erhalten.

(Chu Hsi)<sup>176</sup>

---

<sup>176</sup> Schwarz, *So sprach der Weise*; S.211. Diese Auffassung von *qi* als eine Art 'Urstoff' erinnert auch an die Rolle der *prakriti* (Urmaterie) im indischen Samkhya-System (vgl. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie – 1. Band*).

### 3.3. STELLUNG UND HALTUNG (KAMAE)

Wer den Kopfstand drei Stunden täglich übt, bezwingt die Zeit.

(*Yoga Tattva Upanishad*)<sup>177</sup>

Der Begriff 'Stellung' bzw. 'Haltung' (*kamae*) ist wie das Konzept der 'Form' eng verbunden mit Funktion und Wirkung hinsichtlich kämpferischer Tätigkeit. Im Unterschied jedoch zur 'Form', welche die dynamische Seite einer Aktion mit Bezug auf den Gegner beschreibt ('in Form sein'), bezieht sich 'Stellung' mehr auf die (statische) Verfassung des Einzelnen, von welcher die Aktionen ausgehen.

Das für 'Stellung' gebrauchte Schriftzeichen stellt einen aus Holz geflochtenen Korb dar, was auf die nutzbringende Verarbeitung, Bereitstellung und Verwendung von Material hindeutet. *Kamae* kann somit ganz allgemein als eine für die jeweilige Aufgabe bzw. das jeweilige Anliegen dienliche Sammlung und Ausrichtung aller physischen und psychisch-mentalenen Konstituenten verstanden werden.<sup>178</sup>

'Rechte Körperhaltung' bedeutet beim Sitzen geöffnete Knie, eine geweitete Brust und einen lockeren Bauch. Die Kraft gelangt in den Unterbauch und dieser wird zum tatsächlichen Zentrum (*hara*). Die Wirbelsäule ist gerade und die Kraft geht zu den Hüftknochen; so ruht man im Becken. Keinesfalls soll man mit überkreuzten Beinen sitzen und auf der Seite liegend schlafen. Bei den Mahlzeiten morgens und abends halte man die Regeln ein. Bei allem bewahre man sein Bewusstsein, so dass man nicht auch nur einen Zoll daneben geht. Man übe die Mitte und richte das Selbst. Dies ist das erste Mittel bei zur Regulierung und Ordnung seiner Selbst und des dem Menschen angeborenen wahren Wesen (*hontai*).

(Shibukawa-ryû – *Jûjutsu taiseiroku*)<sup>179</sup>

Was dabei die Einbindung des Körpers betrifft, so finden sich hier klare Übereinstimmungen zu Gebetsgesten und Gebetsformen, Meditationshaltungen und den Körperstellungen des Yoga (*asana*). Gebetsgesten mit den Händen, z.B. offene, erhobene Hände oder aneinandergelegte Handflächen wie auch die *mudra* im Hinduismus und Buddhismus dienen gleichzeitig der Herbeiführung und der Vertiefung bestimmter Zustände, wobei die Hände als

<sup>177</sup> Sivananda Yoga Zentrum; *Yoga für alle Lebensstufen*; S.38

<sup>178</sup> Siehe hierzu auch: Goodmann, *Wo die Geister auf den Winden reiten* und Gore, *Ekstatische Körperhaltungen*.

<sup>179</sup> Imamura, *Nihon budô taikai* – Vol.6; S.355

Mikrokosmos den Rest des Körpers als Makrokosmos widerspiegeln und beeinflussen. Hinzu kommen bestimmte Körperhaltungen wie z.B. das Knien oder die Proskynese (ausgestreckt am Boden liegen) oder dynamische Formen wie das *Salât* des Islam.<sup>180</sup> Der *seiza*, die sitzende Meditationshaltung des Zen-Buddhismus, ist zugleich der traditionelle Sitz der Krieger. Dies findet seinen Wiederhall in vielen Techniken des *Iai-dô* und des *Jû-jutsu*, welche aus dieser sitzenden Haltung heraus begonnen werden. Die zahlreichen *asanas* des Yoga dienen zum einen der physischen Gesundheit und Gesunderhaltung, zum anderen der Einfindung in bestimmte geistige Zustände oder der Meditation, ähnlich den Gebetshaltungen oder dem *seiza*.<sup>181</sup> In ganz ähnlicher Weise sind auch die Stellungen des Schwertkämpfers (und ebenso die eines unbewaffneten Kämpfers) unter verschiedenen Gesichtspunkten zu betrachten; je nach dem, welcher Aufgabe sie dienen sollen. So kann eine Stellung während des Trainings dazu dienen, den Körper zu kräftigen, die Basis einer Atemschulung oder Energiearbeit bilden (ähnlich den stehenden Positionen des *Qi-Gong*) oder zu bestimmten meditativen Zwecken eingesetzt werden. Zu den wesentlichen Punkten jeder Stellung zählen dabei die Blickrichtung, die Muskelspannung und -entspannung, die Atmung, die Ausrichtung von Becken und Wirbelsäule u.a. Die verschiedenen *kamae* werden dabei über längere Zeit eingehalten, um die gewünschte Wirkung zu erzielen.

Dein Blick muss geradeaus gerichtet sein, das Gesicht weder nach oben noch nach unten noch zur Seite geneigt. Runzele nicht die Stirn, sondern stelle eine Furche zwischen den Augenbrauen her. Halte die Augen unbewegt und versuche, nicht zu

---

<sup>180</sup> Zu den traditionellen Vorbereitungsübungen im tantrischen Buddhismus Tibets gehören unter anderem auch 100 000 große Niederwerfungen. Eine dynamische Form des Yoga ist das 'Sonnengebet' (*Surya Namaskar*). Im orthodoxen Christentum versteht man unter 'Metanie' das vielfach wiederholte Niederknien und Berühren des Bodens mit der Stirn.

<sup>181</sup> Die v.a. durch das Hatha-Yoga bekannt gewordene Vielzahl und Ausdifferenziertheit der Stellungen ist dabei wohl erst relativ späten Ursprungs; das hierfür klassische Werk, die 'Leuchte des Yoga' (*Hathayoga-Pradipika*) von Svatmarama, datiert aus dem 16.Jh (dt. Übersetzung von Hans Ulrich Rieker, *Das klassische Yoga-Lehrbuch Indiens*). Dies ist interessanterweise etwa die selbe Zeit, zu der auch in China und Japan die spezifischere Ausgestaltung kämpferischer Stile einsetzt, und zu der auch in Europa erste 'Fechtfibeln' und Ringkampfbücher erscheinen, z.B. *Thalhoffers Fechtbuch* von 1443 oder das *Ringkampf Lehrbuch* von Meister Ott. Und während am Ende des 19. und im frühen 20.Jh. in Japan und China die 'Väter' der heutigen Budo-Künste gewirkt haben, hat etwa zeitgleich eine Neubelebung und Neugestaltung des Yoga (und des Vedanta) durch eine Zahl bedeutender Persönlichkeiten stattgefunden (Vivekananda, Ramakrishna, Nihilananda, Gopi Krishna, Yogananda, Gorakshanata u.a.). Siehe auch Iyengar, *Der Baum des Yoga* und Pandit Usharbudh Arya; *Die Philosophie des Hatha-Yoga*.

blinzeln. Enge die Augen etwas ein. Sei ruhig im Gesichtsausdruck, mit gerader Nase und mit dem Kinn leicht vorgestreckt.

Der Hals soll ebenfalls gerade gehalten werden, mit dem Mittelpunkt der Kraft im Nacken. Spüre den Körper unterhalb der Schultern als Einheit, senke die Schultern, halte das Rückgrat gerade, ohne den Steiß herauszustrecken. Konzentriere deine Kraft in den Waden, von den Knien bis hinunter in die Fußzehen. Richte den Körper so auf, dass sich die Taille nicht beugt.

Die Körperhaltung, die du in der Ausübung der Kampfkunst einnimmst, sollte deine grundsätzliche, alltägliche Haltung werden. Gib darauf beflissentlich acht.

*(Gorin no sho)*<sup>182</sup>

In einer kämpferischen Auseinandersetzung hingegen tritt die festgelegte Körperstellung hinter einige wesentliche Prinzipien zurück; dafür tritt die innere Verfassung oder Haltung verstärkt in den Vordergrund. Dabei gilt, dass Haltung (Ruhe) und Bewegung in erster Linie dazu dienen, sich selbst zu schützen und zugleich eine Basis für ein erfolgreiches Handeln schaffen sollen. Hier deckt sich das Konzept der 'Stellung' mit demjenigen der 'Form', welche beide letztlich auf eine an alle Umstände angepasste Bereitschaft abzielen.

So besteht das Grundprinzip darin, eine stellungslose Stellung einzunehmen. Wenn du das Schwert aufnimmst, geht es immer darum, einen Gegner zu töten. Auch wenn du einen Schwerthieb des Gegners abwehrst oder abfängst und sein Schwert niederdrückst oder umkreist, es muss immer die Gelegenheit, den Gegner niederzustrecken, im Vordergrund stehen.

In der militärischen Wissenschaft, im größeren Rahmen, verhält es sich mit der Gefechtsformation wie mit den Deckungsstellungen. Jede Formation soll den Kriegsgewinn ermöglichen. Eine Festlegung ist schlecht. Eine Gefechtsformation setzt das klare Erfassen der gegebenen Situation voraus.

*(Gorin no sho)*<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*; S.67

<sup>183</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*; S.77

### 3.4. RHYTHMUS, TIMING, LÜCKE

Im folgenden soll auf die Bedeutung der Begriffe 'Rhythmus' (*ritsudô*) und 'Lücke' (*suki*) in Verbindung mit der kämpferischen Fertigkeit eingegangen werden.

'Rhythmus' bezeichnet ganz allgemein ein zeitliches Muster, innerhalb dessen sich bestimmte Vorgänge zeigen. Beispiele hierfür finden sich im geordneten Lauf der Planeten ebenso wie in der regelmäßigen Wiederkehr der Jahreszeiten, welche maßgeblich an der Strukturierung des menschlichen Lebens beteiligt waren (und zum Teil noch sind).<sup>184</sup> In einer kämpferischen Auseinandersetzung steht 'Rhythmus' für die dynamische Beziehung zwischen den beiden (oder mehreren) Beteiligten. Dabei wechseln sich Phasen geringerer Aktivität (z.B. gegenseitiges Belauern) mit solchen höherer Aktivität (z.B. Schlagabtausch) ebenso ab wie Sequenzen gleichmäßiger Bewegungen (gegenseitiges Umkreisen) mit solchen besonderer Struktur (z.B. das Starten und die Durchführung eines Angriffs).

Die Rhythmen der Kampfeskunst sind mannigfaltig. Lerne zuerst, die richtigen und die falschen Rhythmen zu erkennen, dann unter den großen und kleinen, unter den langsamen und schnellen Rhythmen die jeweils angemessenen Rhythmen festzustellen. Lerne die Rhythmen der räumlichen Beziehung und die Rhythmen des Umschwungs kennen. Diese Dinge sind wesentliche Bestandteile der Wissenschaft der Kampfeskunst. Ohne die Kenntnis der Rhythmen des Umschwungs ist keine Meisterschaft möglich. Kennst du die Rhythmen deiner jeweiligen Gegner, ist dir der Sieg in der Schlacht gewiss; verwende Rhythmen, die deine Gegner nicht erwarten und erzeuge formlose Rhythmen aus den Rhythmen der Weisheit.

(*Gorin no sho*)<sup>185</sup>

Rhythmus ist somit weit mehr als nur ein nebensächliches Geschehen: Rhythmus, sowie das Verständnis der Rhythmen und die Fähigkeit, den Rhythmus nach den eigenen Wünschen bzw. den Notwendigkeiten der Situation zu beeinflussen, ist wesentlicher Bestandteil jedes erfolgreichen Handelns. Als Voraussetzung hierfür tritt neben die notwendige körperliche Befähigung erneut eine geistige Verfassung, welche umfassend und analytisch zugleich sein muss und nicht durch Ängste oder Begierden eingeschränkt werden darf (*mushin*). Sind diese Voraussetzungen erfüllt, werden pure Muskelkraft und Schnelligkeit zweitrangig gegenüber

---

<sup>184</sup> In diesem Zusammenhang sei an die fundamentale Bedeutung des Kalenderwesens für die frühen Hochkulturen erinnert; ebenso an das Recht der Herrscher, neue 'Zeiten' mit Ära-Namen einzuleiten. Zur Bedeutung des Rhythmus in der Physiologie des Menschen vgl. Baier, *Rhythmus – Tanz in Körper und Gehirn*.

<sup>185</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*, S.58

einem genauen Erfassen des geeigneten Momentes und des damit zeitgleich einhergehenden, entschlossenen Handelns (*isshin*).

Die Geschwindigkeit ist in der Kampfeskunst kein maßgeblicher Faktor. Die Gesetze des Rhythmus bestimmen, ob Schnelligkeit oder Langsamkeit zweckmäßig ist.

(*Gorin no sho*)<sup>186</sup>

Ganz ähnlich heißt es in einer der klassischen Abhandlungen zum Tai Chi Ch'uan:

Es gibt in den Kampfkünsten Tausende von Methoden und Techniken. Ungeachtet der jeweils angewandten Techniken und Stellungen verlassen sich die meisten auf physische Kondition und Geschwindigkeit, so dass die Schwachen den Starken unterliegen und die Langsamen gegen die Schnellen verlieren müssen. Dies hängt jedoch vom physischen Können ab und steht in keiner Beziehung zu der Schulung, die wir jetzt erörtern. Prüfe die Technik, bei der man vier Unzen Energie einsetzt, um eine Gewalt von tausend Pfund zu kontrollieren. Solche Techniken sind nicht auf rohe Gewalt angewiesen, um siegreich zu sein. Beobachte die Fähigkeit des alten Mannes, der sich gegen viele Gegner gleichzeitig erfolgreich verteidigen kann. Dies beweist, dass Geschwindigkeit für den Sieg nicht ausschlaggebend ist.

(Traktat von Meister Wang Tsung-yüeh)<sup>187</sup>

Zwei weitere Begrifflichkeiten welche im Zusammenhang mit Rhythmus und Timing verwendet werden sind 'Ton' (*chôshi*) und 'Takt' (*hyôshi*). Auch hierbei geht es wieder darum, die Abläufe eines kämpferischen Geschehens in ihrer Gesamtheit zu erfassen; und auch hierbei besteht die höchste Fertigkeit wieder darin, ungehindert und unmittelbar, in völliger Übereinstimmung mit allen Gegebenheiten, die Entscheidung zu bewirken ('den richtigen Ton treffen').

Ein wesentlicher Aspekt in unserem Stil ist die 'Ungebundenheit im Takt' (*mu-hyôshi*). Das in der Welt hochgepriesene 'waffenlose Kämpfen' (*yawara*) und die Fesseltechniken (*toride*) bedürfen der inneren und äußeren Aspekte des Taktes und werden als Mittel zur Entscheidung im Kampf überstrapaziert. Die 'Ungebundenheit an den Takt' unterscheidet sich hiervon. Zwar benutzt sie den Takt des Gegners, aber ohne davon mitgenommen zu werden. Wenn die eigenen Fähigkeiten ausgebildet und

---

<sup>186</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*; S.142

<sup>187</sup> Waysun Liao, *Die Essenz des Tai Chi*; S.189

der rechte Geist, Bewusstsein und Energie unbewegt sind, durchdringt die Energie den ganzen Leib. Dann erkennt man Stärken und Schwächen, Übel und Rechtschaffenheiten, Inneres und Äußeres, Schnelligkeit und Langsamkeit des Gegners noch bevor sie nach außen hin in Erscheinung treten. Dies mag wie eine geheime Kunst wirken, ist aber nichts anderes, als durch Entsprechung und Wandel den Sieg zu erlangen.

(Kito-ryû – *Chi no maki*)<sup>188</sup>

Eng verbunden mit dem Konzept des Rhythmus ist nun auch dasjenige der 'Lücke' (*suki*). Die Lücke ist dabei jener zeitliche Moment und jener räumliche 'Einfall'-Winkel, in welchem die Verteidigung des Gegners mangelhaft oder unzureichend ist. Dieses Verhältnis von gesicherten und ungesicherten Bereichen wird bereits bei Sunze behandelt und mit den Begriffen von 'Fülle' (*jitsu*) und 'Leere' (*kyo*) beschrieben. Die grundlegende Einsicht besteht dabei darin, dass jede noch so sichere Position eine Schwachstelle aufweisen muss, welche es zu erkennen und anzugreifen gilt; eine Vorstellung, welche der gegenseitigen Bedingtheit und Hervorbringung von Yin und Yang entspricht. Umgekehrt bedeutet 'die Lücke schließen' einerseits, die eigene Verteidigung stets den Umständen entsprechend so anzupassen, dass sich für den Gegner keine Gelegenheit zum Angriff ergibt. Darüber hinaus meint es aber auch, beim Erkennen einer Lücke in den Bewegungen oder im Verhalten des Gegners diese sofort zu 'schließen', also unmittelbar (*wu-wei*) und mit allen Kräften (*isshin*) in diese einzudringen.

Der Vorstoß eines Heeres muss so sein, als ob man mit einem Stein auf ein Ei schlägt: Das ist die Fülle und die Leere.

(Sunze; V.4)

Das entscheidende über Sieg und Niederlage ist die Lücke. Wenn ich selbst und der Gegner den Vorteil zu erlangen trachten und wir beide uns hin- und herbewegen, dann ist die Lücke der Dreh- und Angelpunkt von Sieg und Niederlage. Daher bedeutet in unserer Tradition 'die Lücke anstreben', sich im Einklang mit dem Rhythmus (des Kampfes) zu bewegen. Wenn ich dem Gegner gegenüber trete, darf sich nicht eine Lücke von auch nur Haaresbreite auftun; Gefahr und Tod muss man beiseite lassen und aus der Distanz kommend die über Leben und Tod entscheidenden Stellen angreifen.

(*Ittôsai sensei kenpôsho*)

---

<sup>188</sup> Imamura, *Nihon budô taikêi* – Vol.6; S.376

Ein solches umfassendes Erkennen und gleichzeitiges Handeln kann als das vollständige Zusammenfallen von Körper, Energie und Absicht bezeichnet werden und ist einer der wesentlichen Bedeutungsgehalte des *ki-ai*-Konzeptes in den Kampfkünsten (vgl. 5.6.3.).

Der Bewusstseinsmoment (*kokoro*), der einer Bewegung des Gegners vorausgeht, nennt sich ´das noch nicht entfaltete Potential´ (*kizen*).<sup>189</sup> Dieser erste Impuls der Bewegung, welcher der Brust entspringt, ist energie- und empfindungsgeladen. Das Potential entspricht dieser inneren Energie. Beim ´noch nicht entfaltetem Potential´ musst du die Energie des Gegners erkennen und genau abschätzen, um dich mit deiner Taktik danach zu richten.

Das Potential des Augenblicks (*zenki*) ist eine ausschließlich dem Zen eignende Sache.<sup>190</sup> Das Potential gleicht einem Scharnier an der Innenseite des Türrahmens. Die unsichtbaren Handlungen, die sich im Inneren abspielen, zu erkennen und danach zu agieren, das nennt man die Kriegskunst des noch nicht entfaltetem Potentials.

(*Heihôkadensho*)

Eine andere Bezeichnung für ´Lücke´ ist *kan* bzw. *ma*. Das Schriftzeichen hierfür besteht aus ´Sonne´ und ´Tor´ und bezieht sich auf das durch ein Tor einfallendes Sonnenlicht. Es bedeutet u.a. ´Raum´, ´Zwischenraum´, ´Zeit´, ´Zwischenzeit´, ´Intervall´, ´Takt´, etc. Bemerkenswert hierbei ist, dass dieses Zeichen bereits bei Sunzi in seiner Abhandlung über die Kriegskunst (Kapitel 13) zur Bezeichnung für Spione bzw. Geheimagenten im Allgemeinen verwendet wird (*kanja*). Es ist dies ein weiteres Beispiel dafür, wie bestimmte Konzepte sowohl im größeren militärischen Rahmen als auch mit Bezug auf das individuelle kämpferische Geschehen Anwendung finden (vgl. 3.5. und 3.6.).

Im Kapitel des Sunzi, dass sich mit dem Einsatz von Spionen beschäftigt, heißt es bei der Erklärung zum Zeichen *kan*, das es soviel wie ´Spalte, Riss, Ritze´ bedeutet. Die Spione dringen durch die Lücken des Gegners ein und finden so seine Geheimnisse heraus. Das Wesen dieses Wortes liegt in der Bedeutung ´Spalt, Ritze´.

---

<sup>189</sup> Das Zeichen *ki* setzt sich aus den Komponenten ´Baum, Holz´ und ´Webstuhl´ zusammen. Es bedeutet u.a. ´Mechanismus´ (*karakuri*) im weitesten Sinne (so z.B. im Zusammenhang mit handwerklicher Arbeit, Steinschleudern, der Himmelsbeobachtung, dem Fallenstellen u.ä.), ´Beginn´, ´Anfang´, ´Dreh- und Angelpunkt´ (*kaname*) oder ´Zeichen´, ´Vorzeichen´, ´Anzeichen´ (*kizashi*).

<sup>190</sup> Wörtlich etwa ´der Wirkungsmechanismus des Zen´. Bezieht sich auf die durch Übung erreichte ´Ebene der Ichlosigkeit´ (*muga no kyôchi*) und das daraus resultierende Wirken.

Einer anderen Erklärung zufolge bezieht sich die Bedeutung des Zeichen *kan* darauf, wie Licht durch ein Tor fällt, und das eigentliche Prinzip dieser Kunst besteht darin, ununterbrochen ins gegnerische Lager vorzustößen; so wie das Sonnenlicht sich am Eingang spiegelt und durch die kleinste Öffnung sofort eindringt, dringt man schnell ins Lager des Gegners ein.

(*Bansenshûkai - Mondô*)<sup>191</sup>

---

<sup>191</sup> Okuse, *Nihon budô taiki* – Vol.5; S.425

### 3.5. MENSCHENKENNTNIS DURCH SELBSTKENNTNIS (NINSÔ)

Die entscheidende Bedeutung der Selbst- und Menschenkenntnis für die kämpferische Fertigkeit hat in klarer und prägnanter Weise bereits Sunze in seiner Abhandlung über die Kriegskunst zum Ausdruck gebracht. Dort heißt es:

Wer sich selbst und den Gegner kennt, wird in hundert Kämpfen hundertmal Siegen.

Wer sich selbst, aber nicht den Gegner kennt, wird mal gewinnen und mal verlieren.

Wer weder sich selbst noch den Gegner kennt, wird in jedem Kampf unterliegen.

(Sunze; III.9)

Die hier angesprochene Selbstkenntnis umfasst dabei zunächst das Wissen um die eigenen physischen, psychischen und intellektuellen Stärken und Schwächen, Neigungen und Abneigungen, Fähigkeiten und Begrenzungen etc. Darüber hinaus geht es jedoch auch um die Einsicht in die menschliche Wesensnatur als solche (z.B. *muga* und *sunyata* im Buddhismus, Teilhabe am *dao* im Taoismus, Gotteskindschaft und Geschöpflichkeit im Christentum etc.). In der *bunbu-ryôdô*-Tradition wird die Selbstkenntnis insbesondere durch Charakterbildung und Geistesschulung nach konfuzianischen und buddhistischen Lehren betrieben (vgl. Kapitel 4 und 5). Selbstkenntnis bzw. Selbsterkenntnis ist dabei ein Anliegen, welches vielen religiösen und philosophischen Lehren überall auf der Welt gemeinsam ist, durch ähnliche Praktiken unterstützt oder verwirklicht wird und auf ähnliche Weise zum Ausdruck kommt.<sup>192</sup>

Wer die Menschen kennt, hat Wissen (*chi*).

Wer sich selbst kennt, ist erleuchtet (*mei*).

Wer andere besiegt, hat Kraft (*chikara*).

Wer sich selbst besiegt, hat Stärke (*tsuyoi*).

(*Tao Te King* - Kap.33)

Neben dieses Wissen um das Wesen der eigenen Person und die Beschaffenheit der eigenen Persönlichkeit tritt nun als zweites die Forderung nach Erkenntnis des Anderen. Hierbei lassen sich zunächst zwei Bereiche unterscheiden:

Mittelbar erlangte Erkenntnis meint in den Kriegskünsten insbesondere das durch Spione zugetragene Wissen über den Gegner, worunter u.a. Informationen über den Heerführer,

---

<sup>192</sup> Es sei auch an das 'Erkenne dich selbst' (*gnothi seauton*) erinnert, welches über dem Eingang des Apollotempels zu Delphi gestanden haben soll.

seine Soldaten, die Beschaffenheit des Geländes etc. gehören, aber auch die Kenntnis der sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Strukturen des Landes, Schrift und Sprache etc. zu rechnen sind. In diesem Sinne ist die Spionage seit jeher von entscheidender Bedeutung für die Kriegführung gewesen, wobei gerade auch in der heutigen Zeit im Bereich ökonomischer und anderer machtpolitischer Interessen Kenntnisse über die 'feindliche Seite' von großer Wichtigkeit sind (z.B. Industriespionage).<sup>193</sup>

Wenn man über die Lage des Gegners genaues Wissen erlangen will, dann ist es die Aufgabe eines Kundschafter-Kriegers die geographischen Bedingungen, die Mobilität des Feindes, die Zahl seiner Soldaten und andere damit zusammenhängende Faktoren von nah und fern rasch in Erfahrung zu bringen und dem Feldherrn mitzuteilen. Er muss sich auch bis an die Grenzen der feindlichen Wälle und Mauern heranschleichen und deren Zustand durchschauen. Er muss in das Innere der Burg oder des Feldlagers des Feindes schleichen, dessen Beschaffenheit sowie allerlei Intrigen und geheime Absichten genau ausmachen und diese seinen Herrn wissen lassen. Er muss mit Wahrheit und Trug, Recht und Unrecht umzugehen wissen und den Feind mit allen Mitteln unterwerfen. Dies ist die Aufgabe des Ninjutsu. Früher, zu der Zeit als es diese Kunst noch nicht gab, war es eine schwierige Angelegenheit, mittels Listen etwas über den Gegner zu erfahren und den Sieg davonzutragen. Daher sollte man verstehen, dass die Kunst des Ninjutsu für das Heer von großer Bedeutung ist.

*(Bansenshūkai – Mondô)*<sup>194</sup>

Der zweite große Bereich ist derjenige unmittelbar zu erlangender Kenntnisse über den Anderen, d.h. dasjenige Wissen, welches vom Nutznießer selbst erlangt und direkt oder später zur Anwendung gebracht wird und somit für das eigene Handeln mitbestimmend ist (während das durch Spione erlangte Wissen weitergeleitet wird und die Entscheidungen anderer beeinflusst).<sup>195</sup> Später zur Anwendung bzw. Wirkung gebrachtes Wissen meint dabei in der Regel eine längerfristige, subtile Einflussnahme, welche die Person zu den

---

<sup>193</sup> Siehe hierzu u.a. Piekalkiewicz, *Weltgeschichte der Spionage* und Deacon, *A Short History of the Japanese Secret Service*.

<sup>194</sup> Okuse, *Nihon budô taiki* – Vol.5; S.425

<sup>195</sup> Hier liegt auch der Grund für die gesamte Problematik der Spionage, dass nämlich der Entscheidungsträger auf die Zuverlässigkeit der von anderen erlangten Informationen anstatt auf selbst erlangtes Wissen angewiesen ist. So gehören denn auch Doppelagenten, bewusst ausgesandte Spione mit falschen Informationen etc. zu den vielfältigen Schwierigkeiten in diesem Zusammenhang.

gewünschten Handlungen verleiten soll, ohne dass sie sich selbst über die Motive hierzu im klaren ist. Hierunter fallen als 'grobe' Methoden z.B. Suggestion und Hypnose (*saiminjutsu*), welche gewissermaßen den bis dato dominierenden (Eigen)Willen des Anderen außer Acht lassen. Demgegenüber besteht eine weniger direkte Einwirkung darin, den Willen des Anderen so umzulenken, dass er von sich aus in die von einem gewünschte Richtung geht. Bedingung hierfür sind ein entsprechend großes Einfühlungsvermögen (Empathie) sowie genaue Kenntnisse über die Funktionsweise psychischer Vorgänge (was die Selbstkenntnis zur unumgänglichen Voraussetzung macht). Daneben ist es notwendig, genauen Aufschluss über die Gewohnheiten, Verhaltensweisen, Motivationen, Neigungen etc. einer Person zu erlangen.

Der Meister sprach:

'Sehen, wie ein Mensch handelt, betrachten, warum er so handelt; untersuchen, worin er Genugtuung findet – wie könnte da eines Menschen Sinnesart verborgen bleiben?'

(*Lun Yü*; II.10)

Es ist einleuchtend, dass eine derart genaue Beobachtung anderer oder eines anderen Menschen nur durch eine längere Beziehung und Teilhabe an dessen bzw. deren Leben möglich ist. Diese Verbindung kann persönlicher und direkter Natur sein (beispielsweise in Form eines Arbeitsverhältnisse, einer Liebesbeziehung o.ä.), oder allgemeiner, z.B. indem man unter den zu beobachtenden Menschen wohnt und einer regulären Beschäftigung nachgeht. In diesem Sinne betonen die sich damit befassenden Schriften denn auch stets die Notwendigkeit, bereits zu Friedenszeiten und auch bei nur potentiellen Feinden Spione unterzubringen, da es bei einer Verschlechterung der diplomatischen Beziehungen oder gar erst nach Ausbruch kämpferischer Handlungen unvergleichlich schwerer ist, unbemerkt Spione ins Land des Gegners einzuschleußen.

Egal wie sehr ein Feldherr seine Burg auch befestigt haben mag; und auch wenn seine Soldaten auf alles vorbereitet und äußerst wachsam sind und Übeltäter werden enttarnt - all dies bietet keinen ausreichenden Schutz. *Ninjutsu* weiß bereits in friedlichen und sicheren Zeiten durch die Registerlisten um die Verwaltung aller Häuser. Es wartet die Taten und Fehler des Feldherrn ab, nimmt unter den Fürsten und Untertanen Gute(s) und Schlechte(s) wahr und unter den einfachen Soldaten bemerkt es die, welche ihren Herren stützen und welche ihn ablehnen. Es erkennt dringende Angelegenheiten, und mittels äußerst subtiler Pläne erstickt es die

Absichten des Gegners gleich zu Beginn; so findet es ganz von selbst Eingang. Auf diese Weise erfüllen sich alle Pläne wie von selbst und sind in sich geschlossen; gleich wie ein Kreis keine Ecken hat.

(*Bansenshûkai – Mondô*)<sup>196</sup>

Begrenzte Kenntnisse über den Anderen bzw. einen Fremden erlangt man hingegen v.a. durch eine genaue Wahrnehmung seiner körperlichen Verhaltensweisen (Körpersprache, Gestik, Haltung), des Gesichtsausdrucks (Mimik) und der Sprache (Stimmlage, Wortschatz, Redeweise). Die Gesamtheit dieser Mittel wird dabei als *ninsô* bezeichnet, was etwa mit 'menschliche Merkmale' übersetzt werden kann.<sup>197</sup> Dabei steht das Zeichen *sô* als Übertragung des Sanskritwortes *lakshana*, was ursprünglich soviel wie 'günstiges Zeichen, Merkmal, Charakteristika' u.ä. bedeutet. Im weiteren Sinne steht es auch für 'Verfassung', 'Zustand' etc. Der Grundgedanke ist dabei der, dass eine wesenhafte Beziehung zwischen bestimmten äußeren Merkmalen (*yô*) und den diese verursachenden, zugrundeliegenden oder bestimmenden inneren Faktoren besteht (*tai*).<sup>198</sup>

*Ninsô* meint, jemanden zu sehen und so über sein Wesen (*seishitsu*) und seine Bestrebungen (*kokorozashi*) Kenntnis zu erlangen.

Wenn das eigene Bewusstsein (*kokoro*) klar ist und man beständig und aufmerksam beobachtet, gibt es [die Phänomene] wie ein Spiegel wider. Wenn das eigene Bewusstsein aber aufgewühlt ist, übersieht man [etwas] und gelangt zu Schaden. Sich gründlich vergewissern und auf sein Herz vertrauen um Eingang zu finden ist die Grundlage der Ninja (*shinobi*).

(*Shôninki*)<sup>199</sup>

---

<sup>196</sup> Okuse, *Nihon budô taikêi – Vol.5*; S.433 Das Kapitel *Tô-iri* ('weitläufiges Eindringen') des *Bansenshûkai* beschreibt dabei zehn verschiedene Methoden, wie Spione mittel- und langfristig im engsten Kreis des Gegners anzuwerben, abzuwerben, anzusiedeln etc. sind.

<sup>197</sup> Hierzu gehören auch Physiognomie, Charakterkunde, Menschenkenntnis, Konstitutionspsychologie, Kraniologie, Temperamentslehre (Säftelehre) etc. Siehe hierzu z.B. Delacour, *Das große Lexikon der Charakterkunde* oder Molcho, *Körpersprache*.

<sup>198</sup> Diese Grundannahme ist zugleich das Fundament jeder Orakeltechnik und Mantik; vgl. hierzu insbesondere *Daiden* ('Die große Abhandlung'), einen der 'Zehn Flügel'-Kommentare zum I-Ging.

<sup>199</sup> Imamura, *Nihon budô taikêi – Vol.9*; S.611

Bei entsprechender Erfahrungheit und Reife soll es dabei möglich sein, mit einem einzigen Blick genaue Kenntnis über den inneren Zustand eines anderen zu erlangen; ganz besonders von Bedeutung ist diese Fähigkeit jedoch dann, wenn es darum geht, Wahrheit von Lüge in der Rede eines Menschen zu unterscheiden. Dabei werden insbesondere die Augen einer Person als 'Spiegel seiner Seele' angesehen, in denen sich sogar das zeigt, was einem selbst vielleicht gar nicht bewusst ist.

Mong Dsi sprach:

‘Nichts zeigt besser, was im Menschen ist, als das Auge. Das Auge kann nichts Böses verbergen. Ist in der Brust eines Menschen alles richtig, so ist das Auge klar, steht es nicht richtig in der Brust, so ist das Auge glanzlos. Hör, was einer sagt, und sieh ihm ins Auge: Wie kann ein Mensch dir entfliehen!’

(Mong Dsi - *Li Lou*)<sup>200</sup>

Ausschlaggebend für erfolgreiche Anwendung der *ninsô*-Kenntnisse und Methoden bleibt aber auch hier zuallererst die Einsicht in die eigene Natur und den eigenen Charakter. Nur so, d.h. frei von Selbsttäuschung, ist es möglich, bei der Einschätzung anderer nicht selbst einer Täuschung zu erliegen.<sup>201</sup>

Sowohl in der Wissenschaft als auch in der Schwertkunst kommt es nur darauf an, sich selbst zu kennen. Wenn man sich selbst kennt, ist das Innere klar und man nimmt sich bewusst in acht. Deshalb gibt es, wenn man dahin gelangt, auch niemanden, der einem Feind sein könnte.

Wer sich selbst nicht kennt, kennt auch die Menschen nicht. Wer mit Selbstverhafteten Herzen einen Menschen täuschen und besiegen will, den trifft der Mensch eben in jener Blöße (*kyo*) des Selbstverhafteten Herzens.

Nur wer sich selbst gänzlich kennt und frei von Begierden ist, der bietet keine Blöße, an der man ihn treffen könnte. Man kann ihn durch Gewalt nicht brechen und nicht durch Begierde in Bewegung versetzen und nicht durch eine List täuschen.

(*Tengugeijutsuron*)<sup>202</sup>

---

<sup>200</sup> Wilhelm, *Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'ô*; S.119 (vgl. Mt. 6,22 und Lk. 11,34-36).

<sup>201</sup> Man beachte hierzu den 4ten Leitsatz der Shôtô-Nijukun (siehe Anhang).

<sup>202</sup> Kammer, *Zen in der Kunst, das Schwert zu führen*; S.95

### 3.6. KRIEGLISTEN

Zum Ende dieses Kapitels soll noch auf einige Aspekte desjenigen Bereiches eingegangen werden, welcher im weitesten Sinne mit 'Kriegslisten' bezeichnet werden kann. Die japanische Bezeichnung hierfür lautet *hakarigoto*.<sup>203</sup>

#### 1. DIE LIST IM ALLGEMEINEN UND DIE KRIEGLIST IM BESONDEREN

Der Begriff der List meint ganz allgemein ein nicht alltägliches, kluges bzw. schlaues Verhalten oder Vorgehen, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen.<sup>204</sup> In diesem Sinne bedeutet List nichts anderes, als den zweckmäßigen Gebrauch des Verstandes (was noch keineswegs gleichbedeutend mit 'der Zweck heiligt die Mittel' ist). Ein solches Verhalten ist dabei naturgemäß nicht auf irgendein bestimmtes Gebiet menschlichen Lebens oder eine bestimmte soziale Gruppe beschränkt, sondern findet sich in privaten Beziehungen (Freundschaft, Partnerschaft, Familie) ebenso wie in geschäftlichen und offiziellen Angelegenheiten (Arbeitnehmer und Arbeitgeber, Käufer und Verkäufer, Kläger und Verteidiger etc.). Insbesondere Staatskunst und Heeresführung sind dabei seit jeher in enger Beziehung gestanden, insofern als die militärischen Belange meist im Auftrag oder in den Interessen des Staates (bzw. Land, Reich, Volk o.ä.) oder der diesen repräsentierenden Gruppierung zur Ausführung kommen. Dabei steht die Diplomatie für das Geschick des Einzelnen, während die Staatskunst die Leitung des Landes als Ganzes bezeichnet; ebenso steht der erfolgreiche Zweikampf als Anforderung an den Einzelnen im Rahmen des durch die Heeresführung geleiteten Krieges. Eng verbunden mit der List ist dabei stets die Täuschung und Irreführung, d.h. das Verbergen oder Zurückhalten der eigentlichen Absichten.<sup>205</sup>

---

<sup>203</sup> Zu den folgenden Ausführungen siehe insbesondere auch von Senger (Hrsg.), *Die List*.

<sup>204</sup> „LIST: Das *gemeingerm.* Wort *mhd., ahd. list, got. lists, aengl. list, schwed. list* gehört zu der unter *leisten* dargestellten Wortgruppe. Es bedeutete ursprünglich 'Wissen' und bezog sich auf die Techniken der Jagdausübung und des Kampfes, auf magische Fähigkeiten und auf handwerkliche Kunstfertigkeiten. Allmählich entwickelte 'List' einen negativen Nebensinn und wurde im Sinne von 'Trick, geschickte Täuschung, Ränke' gebräuchlich, beachte die Zusammensetzungen 'Arglist' und 'Hinterlist'.“ (*Duden – Herkunftswörterbuch*)

<sup>205</sup> Das 'Trojanische Pferd' ist eines der bekanntesten Beispiele einer Kriegslist aus der abendländischen Geschichte (vgl. auch die 'potemkinschen Dörfer'). Schach und Go sind zwei klassische Spiele strategischer Natur. Machiavelli und Clausewitz sind zwei der bekanntesten neuzeitlichen westlichen Denker auf dem Gebiet der Staatskunst bzw. Kriegsführung. Als Beispiel für eine umfassende weltliche Gewandtheit sei das *Buch vom Hofmann* (1528) von Baldassare Castiglione und das *Handorakel oder Kunst der Weltklugheit* des spanischen Jesuiten Baltasar Gracian (1601-1655) angeführt. Als Beispiel für eine heutige Listenauslegung sei auf Robert Greene, *Power – Die 48 Gesetze der Macht* verwiesen.

Der Krieg ist ein Weg der Täuschung. Zeige dem Feind dich so, als ob du etwas nicht tun könntest, obwohl du es kannst; tue so, als ob du etwas nicht ausnutzen könntest, obwohl du es kannst; auch wenn du ihm nahe bist, tue so, als wärest du weit entfernt; bist du weit entfernt, tue so, als wärest du in seiner Nähe; locke ihn durch einen Vorteil an, bringe ihn in Verwirrung und packe ihn dann; ist er voll gerüstet, sei auf dem Sprung; ist er stark, weiche ihm aus; hast du ihn wütend gemacht, dann bringe ihn in Verwirrung; spiele den Nachgiebigen, dann wird er eingebildet; verfügt er über frische Kräfte, ermüde ihn; herrscht bei ihm Eintracht, entzweie ihn; wenn er es nicht erwartet, greife ihn an.

(Sunze; I.7)

## 2. KLASSISCHE CHINESISCHE MILITÄRSTRATEGIE

Wie oben bereits angedeutet, umfasst der Begriff der 'List' weit mehr als nur oberflächliche Täuschungsmanöver; ganz zu Schweigen von oftmals als 'List' missverstandenen unredlichen Handlungen wie Verrat, Vertragsbruch, Erpressung, etc. Als Ursprung der List kann vielmehr jedes Bemühen einer zahlen- oder kräftemäßig unterlegenen Gruppe gelten, sich gegen eine Übermacht zu behaupten und offensichtliche oder kurzfristige Nachteile auf lange Sicht gesehen in Vorteile zu verwandeln. Dies kann als eine Analogie zu der taoistischen Auffassung gesehen werden, nach der das Nachgiebige über das Starre und das 'Schwache' über das 'Starke' siegen kann. Nichtsdestotrotz ist es ebenso Aufgabe der von Grund auf mächtigeren oder überlegenen Seite in einem Krieg danach zu trachten, diesen mit möglichst geringen Verlusten an Menschenleben und Material (dazu gehören auch Verwüstungen, Plünderungen etc.) für sich zu entscheiden. Dies bedeutet letztlich wiederum nichts anderes, als genaues und sorgfältiges Planen sowie das Abwägen aller Vor- und Nachteile, bevor tatsächlich konkrete kämpferische Handlungen unternommen werden. Dieser Grundgedanke ist auch der herrschende Tenor in den klassischen chinesischen Schriften der Kriegskunst, deren bekannteste die '13 Kapitel' des Sunze sind. Diese und die folgenden Schriften wurden dabei unter Kaiser Sheng Tsung (Regierungszeit 1068-1085) als die '7 klassischen Schriften zur Kriegskunst' zusammengefasst.<sup>206</sup>

---

<sup>206</sup> Siehe hierzu Needham, *Science and Civilisation in China, Sec.30 – Military Technology*; Cleary, *Ways of Warriors, Codes of Kings* sowie *Chugoku no shisô – Vol.10*. Als ein Beispiel für einen militärischen Traktat aus der Ming-Zeit siehe Werhahn-Mees, *Ch'î Chi-kuang – Praxis der chinesischen Kriegführung*.

- *Wuzi (Goshi)*
- *Liu-Tao (Rikutô)*
- *Sanlüe (Sanryaku)*
- *Zhuge Liang-bachen (Shôkatsuryô)*
- *Wei Liao Tzu (Utsuryôshi)*<sup>207</sup>
- *Ssu-ma Fa (Shibahô)*

Ebenfalls von großer Wichtigkeit sind die sogenannten 36 Listen (*Sanshiliu Ji*), welche mittels jeweils drei oder vier Schriftzeichen eine Vielfalt strategischer Kniffe und taktischen Verhaltens präsentieren (siehe Anhang). Als ihr Urheber gilt Than Tao-Chi (gest. 436). Die kataloggleiche Zusammenstellung erfolgte zwar erst um 1500, doch nehmen die einzelnen Listen Bezug auf teilweise weit zurück liegende Ereignisse, welche als Paradebeispiel für listenreiches Verhalten in die chinesische Literatur Eingang gefunden haben.<sup>208</sup>

Zuletzt sei noch auf die Bewegung der *Tsung-heng-chia* (japanisch *jûkôka*) in der Zeit der Kriegführenden Staaten (ca. 481-221 v.u.Z.) verwiesen.<sup>209</sup> Hier findet sich die Vermischung politischer und militärischer Überlegungen; als eine die Gedanken dieser Gruppierung wiedergebende Schrift gilt das *Kuei-ku-tzu*.<sup>210</sup>

Therefore, those who would plan national affairs should carefully examine the quantity of power; those who would persuade leaders should carefully figure out psychological conditions. Strategic consideration of psychological conditions and desires must emerge from this. Then it is possible to ennoble and to demean, to esteem and to belittle, to help and to harm, to bring about success and to bring about failure: the formula is one and the same.

(Cleary, *Thunder in the sky – Secrets in the acquisition and exercise of power*; S.32)

---

<sup>207</sup> Deutsche Übersetzung von Weigand, *Staat und Militär im alten China*.

<sup>208</sup> Siehe Gao Yüan, *Lock den Tiger aus den Bergen* und Senger, *Strategemata*.

<sup>209</sup> „Die Annalen berichten von der sog. ‚Längsvereinigungstheorie‘ des Su Ch’ín, wonach dieser die sechs Staaten Yen, Chao, Han, Wei, Ch’í und Ch’ú – also einen Staatenbund der Länge nach, ein Zusammenschluss von Nord und Süd – zu einem Bündnis gegen die Ch’in zusammenschließen wollte. Dazu kommt die ‚Quervereinigungstheorie‘ des Chang I, welcher der Quere nach ein anderes Staatenbündnis zustande bringen wollte, um den Längsbund zu sprengen. Nach Chang I sollte sich ganz China unter die Hegemonie der Ch’in stellen. Diese beiden Theorien sind bekannt unter dem Namen *Ho-tung lien-heng*.“ (Feifel, *Geschichte der chinesischen Literatur*; S.54)

<sup>210</sup> Japanisch *Kikokushi* (Übersetzung von Cleary, *Requisiten der Macht*).

### 3. UMSETZUNGEN UND ANWENDUNGEN

Die Auffassung, dass es einer Minderheit möglich ist sich gegen eine Mehrheit erfolgreich zur Wehr zu setzen, ist eine der wichtigsten Erkenntnisse, welche aus den klassischen chinesischen Kriegslehren und der Untersuchung der List im Allgemeinen gewonnen werden kann. Diese Einsicht bildet die Grundlage jeder Art von Kriegführung, welche in moderner Zeit mit Guerillas bzw. Partisanen in Zusammenhang gebracht wird.<sup>211</sup> Ihre Wurzeln reichen indes weit in die Geschichte zurück; in China wäre hier an die lange Geschichte der Geheimgesellschaften zu denken, welche oftmals mittels kämpferischer Maßnahmen entweder ihr Überleben sichern mussten oder gegen ein als unannehmbar empfundenes Regime angingen (z.B. im Kampf der Triaden gegen die Unterdrückung durch die Mandschu oder im Boxeraufstand).<sup>212</sup> Ähnliche Prinzipien fanden dabei noch im Kampf Chinas gegen Japan und bei der Schaffung der Volksrepublik unter Mao Tse-tung Anwendung.<sup>213</sup> In Japan hat diese Art der Kriegführung ihren Niederschlag v.a. in den Methoden der *Sôhei* und Yamabushi sowie im zur 'Zeit der Kämpfenden Reiche' seine (militärische) Blüte erlebenden *Ninjutsu* gefunden.

Umgekehrt gibt diese Kampfweise jedoch auch Auskunft darüber, in welcher Weise eine zahlenmäßige Überlegenheit am erfolgversprechendsten anzuwenden ist - letzten Endes geht es also um nichts anderes, als die zur Verfügung stehenden Mittel (d.h. den Umfang der Streitkräfte, ihre Ausrüstung etc.) ideal einzusetzen und diese bei Bedarf und Möglichkeit nicht nur zu erweitern, sondern gegebenenfalls auch zu verringern (d.h. nicht mehr zu tun, als auch wirklich nötig ist).<sup>214</sup>

Es ist gleich, ob man Massen führt oder nur wenige Menschen; es kommt auf die Teile und auf die Zahl an.

Es ist gleich, ob man mit wenigen oder mit vielen kämpft, es kommt auf die Formation und die Signale an.

(Sunze; V.1-2)

---

<sup>211</sup> Siehe z.B. Rentsch, *Partisanenkampf – Erfahrungen und Lehren*.

<sup>212</sup> Siehe hierzu u.a. Chesnaux, *Weißer Lotus, rote Bärte – Geheimgesellschaften in China*.

<sup>213</sup> Siehe hierzu z.B. Mao, *Strategische Probleme des Revolutionären Krieges in China* (1936) oder *Strategische Probleme des Partisanenkrieges gegen die japanische Aggression* (1938).

<sup>214</sup> Die Größe der Streitkräfte bildet sozusagen nur die Ausgangsbedingung, neben welche eine Vielzahl weiterer wichtiger Faktoren treten wie Ausbildung, Gerätschaften, Kampfgeist, Motivation, Versorgung, etc.

Die gleichen, hier auf die Heeresführung angewandten Prinzipien finden sich auch noch einmal eine Ebene konkreter im theoretischen bzw. philosophischen Hintergrund bestimmter Zweikampfsysteme und ihrer praktischen Umsetzung(en). Insbesondere gilt dies für das chinesische T'ai Chi Ch'uan und das japanische Jûjutsu (sowie die daraus hervorgegangen Stile des Jûdô und Aikidô).<sup>215</sup> Der gemeinsame Ansatz dieser Kampfsysteme besteht darin, der Kraft des Gegners keinen Widerstand entgegenzusetzen, sondern vielmehr die auf einen eindringende Kraft abzulenken, aufzunehmen, zu neutralisieren, zu verstärken und auf den Angreifer zurücklenken etc. Nicht Überlegenheit der Muskelkraft, sondern Körpergefühl, Gewandtheit, geistige Verfassung, u.a. werden somit als über Sieg und Niederlage entscheidende Faktoren betrachtet (vgl. 3.4.). Dies kommt in den klassischen Schriften und Lehrtexten dieser Systeme immer wieder klar zum Ausdruck.<sup>216</sup> Auch hierbei gilt wieder: Dieselben Prinzipien, welche (bei rechtem Verständnis und richtiger Anwendung) einem Einzelnen zum Sieg verhelfen sollen, machen auch den Sieg einer kleinen Gruppe gegen eine größere möglich.

Wenn du die Macht des langen Schwertes errungen hast, bist du gewappnet, allein zehn Gegner zu überwinden. Ist es möglich, allein zehn Gegner zu überwinden, ist es ebenfalls möglich, als Hundertschaft tausend Gegner, beziehungsweise als Tausendschaft zehntausend Gegner zu besiegen. Daher gilt für die Kampfeskunst meiner individuellen Schule dasselbe für den einzelnen wie für zehntausend; alle diesbezüglichen Wissenschaften gehören zur Wissenschaft der Kampfeskunst.

(*Gorin no sho*)<sup>217</sup>

#### 4. UPAYA UND HOBEN

Zuletzt soll im Zusammenhang mit der 'List' noch kurz auf die Begriffe *upaya* und *hoben* eingegangen werden. Das Wort *Upaya* ist aus dem Verb *upa-i*, 'sich nähern' gebildet und kann aus diesem Kontext heraus als Mittel oder Weg verstanden werden, ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Im alten Indien diente *upaya* dabei zur Bezeichnung verschiedener machtpolitischer Maßnahmen, welche die eigene Stellung festigen und die der umgebenden

---

<sup>215</sup> Von besonderer Bedeutung ist hierbei Chen Yüan Bin, welcher im 16.Jd. nach Japan kam und dort zur Gründung mehrerer Jûjutsu-ryû beitrug. Siehe hierzu u.a. *Kokushi Daijiten*.

<sup>216</sup> Zu den Lehrtexten des frühen (edo-zeitlichen) Jûjutsu siehe *Nihon Budô Taikei – Vol.6*. Die klassischen Schriften des Tai Chi sind u.a. enthalten in Cheng Man-ching, *Ausgewählte Schriften zu T'ai Chi Ch'uan, Meditation, I Ging, Kalligraphie und Chinesische Medizin*.

<sup>217</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*, S.54

Gegner schwächen sollten. Besonders hervorzuheben ist dabei das *Arthashastra*, welches dem Minister Kautilya des Maurya-Königs Candragupta (322-289 v.u.Z.) zugeschrieben wird (wahrscheinlich aber erst später entstanden ist).<sup>218</sup> Dabei werden folgende vier *upaya* angeführt:

- *saman* (‘Versöhnung’, ‘Verhandlung’)
- *danda* (‘Zuchtrute’)
- *dana* (‘Schenkungs’, ‘Gabe’, ‘Versöhnung’)
- *bheda* (‘Spaltung’, ‘Teilung’, ‘Bruch’, ‘Störung’, ‘Entzweiung’, ‘Verrat’, ‘Zwietracht’)

Das *Nitisara* (‘Essenz der Politik’), eine Schrift aus dem 8.Jd., fügt diesen noch drei weitere hinzu:

- *maya* (‘Betrug’, ‘Trick’, ‘Trugbild’, ‘Illusion’)
- *upeksha* (‘Übersehen’, ‘Gleichgültigkeit’, ‘Vernachlässigen’, ‘Ignorieren’)
- *indrajala* (‘Beschwörung’, ‘Gaukelei’, ‘Zaubertrick’, ‘Täuschungsmanöver’)

Viele der hier angeführten Begriffe besitzen dabei interessanterweise in anderen Zusammenhängen bzw. in späteren Lehren ganz andere Bedeutungen: *dana* beispielsweise ist als ‘Freigebigkeit’ eine der sechs Tugenden der Bodhisattvas, *upeksha* verstanden als ‘Gleichmut’ oder ‘Unerschütterlichkeit’ zählt zu den ‘Vier göttlichen Verweilungszuständen’ (*brahma-vihara*) und ist Bestandteil der Versenkung (vgl. Kap.5.3.), *maya* dient ganz allgemein zur Charakterisierung der phänomenalen Welt im Gegensatz zu dem darin verborgenen ewigen Sein und *indrajala* nimmt Bezug auf einen Zauberspruch des Atharvaveda (VIII: 8.8.), welcher auf wundersame Weise die Vernichtung der Feinde herbeiführen soll.<sup>219</sup>

Die japanische Übertragung von *upaya* ist *hōben*, womit im buddhistischen Sinne die wunderbaren Fähigkeiten der Bodhisattvas in der Lehrdarlegung und ihre ‘geschickten Mittel’, andere Menschen zur Erlösung zu führen, bezeichnet werden (dies hat seinen Grund

---

<sup>218</sup> Übersetzung z.B. Meyer, J.J.; *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben*; Leipzig 1926 Siehe auch Hillebrandt, *Altindische Politik – Eine Übersicht auf Grund der Quellen* (1923).

<sup>219</sup> Man denke in diesem Zusammenhang auch an die Verbindungen zwischen Gauklern, fahrenden Künstlern und Akrobaten etc. und den traditionellen ‘Deckidentitäten’ im Ninjutsu (*shichihōde*; siehe *Shōninki*).

in der Auffassung bestimmter Schulen des Mahayana, der zufolge der Buddha selbst seine Lehren je nach den Fähigkeiten seiner Zuhörer ausrichtete).

Alle die zukünftigen Weltgeehrten,  
Unendlich in ihrer Zahl,  
All diese Tathagatas  
Predigen auf geschickte Weisen das Gesetz.  
Alle Tathagatas  
Erlösen durch unendliche geschickte Weisen  
Alle Lebewesen  
Und lassen sie in die makellose Weisheit des Buddha eingehen.  
(*Lotos-Sutra – Geschicklichkeit in der Methode*)<sup>220</sup>

Ebenso wie in der Kampfkunst bleibt dabei oftmals der eigentliche Zweck dem Uneingeweihten bzw. Nichtwissendem verborgen; hier wie dort geht es in erster Linie darum, das angestrebte Ziel zu erreichen.

Der Schein (*omote*) und der Zweck (*ura*) sind das Fundament der Strategie (*heihō*). Es handelt sich um alle Arten von Listen (*hakarigoto*). Durch Falschheit vermag man wahrlich zum Sieg gelangen.  
Im Buddhismus nennt man dies 'geschickte Mittel' (*hōben*). Auch wenn die eigentliche Wahrheit im Innern verborgen bleibt, während man nach außen hin einen Plan ausführt, wird letztlich doch der wahre Weg angenommen; so werden alle Täuschungen zu Wahrheit.  
(*Heihōkadensho*)<sup>221</sup>

Selbstverständlich gilt dabei für die Tätigkeiten der Bodhisattvas, dass sie sich stets in Übereinstimmung mit der Lehre und dem Wohl des Menschen befinden; wirkliche 'geschickte Mittel' haben ihren Grund stets in der Erkenntnis und Verwirklichung von Selbstlosigkeit (*muga*), Leere (*sunyata*), Weisheit (*prajna*) und Mitgefühl (*karuna*). Doch auch für die Kampfkunst gilt, dass die Anwendung von Listen unabdingbar an die charakterliche Bildung und Lauterkeit des Ausübenden gebunden ist; andernfalls wird List zur Intrige und ist unvermeidlich mit Schaden für einen selbst und den anderen verbunden.

---

<sup>220</sup> Kuhlmann, *Das dreifache Lotos Sutra*; S.88

<sup>221</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*; S.171

Einer fragte: 'Strategie ist die Kunst, Menschen planvoll hinters Licht zu führen. Auf diesem Wege sich zu vervollkommen, heißt das nicht, unser oberflächliches Wissen zu fördern und dem Herzen Schaden zuzufügen?'

Er sprach: 'Wenn der Edle sich ihrer bedient, ist sie ein Mittel, dem Reiche den Frieden zu sichern. Wenn der gemeine Mensch sich ihrer bedient, fügt er sich damit Schaden zu, und sie dürfte zu einem Mittel werden, anderen Leid zuzufügen. Wenn man seinen Willen vor allem anderen auf den Weg richtet und sich nicht durch ein Selbst-verhaftetes Herz beirren lässt, dann mag man sogar die Kunst der Diebe und Räuber erlernen, und sie wird einem bei der Abwehr von Dieben und Räubern von Nutzen sein, ohne dass das Wollen Schaden erleidet.

(*Tengugeijutsuron*)<sup>222</sup>

Die Kunst, den Gegner zu besiegen, besteht im rechten Gebrauch und Maß von Härte und Nachgiebigkeit (*gôjû no kyôjaku*). Der rechte Gebrauch und das rechte Maß von Härte und Nachgiebigkeit stammt aus den unzähligen Manifestationen (*gonge*) des Meisters der Kampfkunst (*heihô shijin*).

(Takeuchi-ryû – *Heihôshoshintebikigusa*)<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup> Kammer, *Zen in der Kunst, das Schwert zu führen*; S.89

<sup>223</sup> Imamura, *Nihon budô taikai – Vol.6*; S.61

## 4. BUN - BILDUNG DER PERSÖNLICHKEIT

Dieses Kapitel untersucht die ethischen und moralischen Ansprüche und Forderungen, wie sie für die Krieger der *bunbu-ryôdô*-Tradition in den überlieferten Texten als maßgeblich dargestellt werden. Als Grundlage für die angestrebten moralischen Werte dienen dabei v.a. die klassischen konfuzianischen Lehren (vgl. 2.1.3.); daneben sind es die Anschauungen des Buddhismus und Taoismus, welche als Leitlinien das Bild der persönlichen Entwicklung und Vervollkommnung mitbestimmen. Die Bedeutung der charakterlichen Schulung des Kriegers zeigt sich dabei auf drei Ebenen:

Erstens - auf offizieller Ebene - ist der (zum Teil selbstgestellte, zum Teil aus allgemeinen Machtmissbrauchserfahrungen gefolgerte) Anspruch an die Samurai als Waffenträger (d.h. vollstreckende) und zugleich gesetzgebende sowie gesetzauslegende Macht des Landes nach moralischer Integrität zwingend notwendig, um reiner Willkürherrschaft und Tyrannei entgegen zu wirken. Zweitens, auf individueller Ebene, ist die 'Läuterung des Herzen' (*shôshin*) wesentlich für das Voranschreiten auf dem Weg (*dô*), welcher durch die Pflichten (*dharma*; *heihô*) des Kriegers bestimmt wird und letztlich zur Befreiung, Erleuchtung o.ä. führen soll (vgl. 2.1.5.) Drittens, auf praktischer Ebene, sind die hiermit verbundenen geistigen Verfassungen und Bewusstseinszustände (Kap.5) zugleich ausschlaggebend für die vollendete kämpferische Meisterschaft (Kap.3).

Der Meister sprach: 'Ein willensstarker Edler (*shi*) mit wahrer Menschlichkeit (*jin*) strebt nicht nach Leben auf Kosten seiner Menschlichkeit; er wird vielmehr sich selbst opfern, um die Menschlichkeit zu wahren.'

(*Lun Yü*; XV.8)

Was andre schon lehrten, lehre auch ich:

Der Gewalttätige stirbt keines natürlichen Todes.

Dies mach' ich zum Angelpunkt meiner Lehre.

(*Tao Te King* - Kap.42)

Gar glücklich wahrlich leben wir, von Hass frei unter Hasslosen;

Ja, unter hassenden Menschen verweilen wir vom Hass befreit.

(*Dhammapada* - Vers 197)<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> Die Zitate des *Dhammapada* folgen Nyantiloka, *Dhammapada – Des Buddhas Weg zur Weisheit*, welches auch den Kommentar des Buddhaghosa enthält. Siehe auch die Übersetzungen von Karl Eugen Neumann und Thomas Cleary (vgl. Bibliographie).

## 4.1. ÜBEL UND LASTER

### 4.1.1. EINFÜHRUNG

Der Zorn tötet den Feind, die Gier nimmt ihm seine Schätze.

(Sunze; II.13)

Kein Feuer brennt so wie die Gier, kein Griff greift fester als der Hass, kein Netz verstrickt so wie der Wahn, kein Strom gleicht dem Begehrensstrom.

(*Dhammapada* - Vers 251)

Jedes reflektierte menschliche Leben kennt Laster und Leidenschaft, ebenso wie Tugend und Sittlichkeit. Sowohl für die Gemeinschaft als auch für den Einzelnen ist es unumgänglich, grundlegende Strukturen des Handelns anzunehmen sowie sich an bestimmten Vorstellungen, Ideen oder Werten zu orientieren. Dies ist dabei zunächst unabhängig davon, inwieweit dies dem Einzelnen oder der Gruppe bewusst ist und wie sehr der Einzelne oder die Gruppe diese 'Prämissen' befürworten oder ablehnen. Ebenso sagt dies noch nichts darüber aus, inwieweit ein solches Wertesystem in sich selbst widerspruchsfrei ist und ob Änderungen möglich und nötig sind und auch tatsächlich vorgenommen werden.<sup>225</sup>

In diesem Zusammenhang lassen sich drei Ebenen unterscheiden, auf denen sich wertorientiertes Handeln widerspiegelt:

1. Auf gesellschaftlich-sozialer Ebene ordnen Regeln und Gesetze das Zusammenleben der Menschen. Tradition, Religion, Kultur und Staat sind die hierbei wesentlichen Instanzen. Bestimmte Handlungsweisen, etwa Töten und Stehlen, werden dabei seit frühesten Zeiten fast überall und allerorts entschieden abgelehnt.<sup>226</sup>

---

<sup>225</sup> 'Unumgänglich' meint, dass durch die Erziehung der Eltern, Einflüsse der Umwelt und Mitwelt (Schule, Freunde, Gesellschaft) u.a. ein völlig wertfreies Aufwachsen des Menschen gar nicht möglich ist. Der entscheidende Punkt ist indes auch vielmehr der, inwieweit die verschiedenen Einflüsse auf Traditionsbewahrung, Hörigkeit, Selbständigkeit etc. abzielen oder diese verhindern wollen.

<sup>226</sup> Auch hierbei gibt es allerdings Unterschiede und Ausnahmen. So ist es oftmals üblich (gewesen), nicht der eigenen Gruppe zugehörige Personen (z.B. ethnische und religiöse Minderheiten, Kastenlose o.ä.) als 'minderwertig' anzusehen oder gar 'nicht-menschlich' zu verurteilen und ein Töten oder Ausüben von Gewalt an diesen weniger streng zu ahnden. Daneben gab es immer auch Vereinigungen und Gruppen (z.B. politische oder religiöse Geheimbünde, Untergrundorganisationen, kriminelle Banden o.ä.), deren Mitglieder sich als über den allgemein gültigen und anerkannten Gesetzen und Regeln stehend betrachteten und ihre eigenen Verhaltensmaßstäbe festsetzten.

Die moralischen Prinzipien sind Gewaltlosigkeit (*ahimsa*), Aufrichtigkeit, dem Stehlen abschwören, Keuschheit und das Fehlen von Habsucht.

Diese universalen moralischen Prinzipien sind unabhängig von Geburt, Ort, Zeit und den Umständen und bilden das große Gelübde des Yoga.

(*Yoga-Sutra*; II.30,31)<sup>227</sup>

2. Auf der individuellen Ebene wird das nach außen in Erscheinung tretende Handeln, (Agieren und Reagieren in Form von Worten und Taten) durch die mehr oder weniger allen Menschen gemeinsamen Erfahrungen bestimmter Gefühle und Emotionen beeinflusst.<sup>228</sup> Charakter (d.h. die individuelle 'Einprägung' bestimmter Eigenschaften) und Temperament (d.h. das Verhältnis und Zusammenwirken verschiedener Grundtendenzen) sind dabei von Mensch zu Mensch verschieden.

3. Auf der Ebene des täglichen Lebens sind es dann v.a. die Einflüsse der Außenwelt, d.h. die Objekte der sinnlich erfahrenen Welt (*kamaloka*), welchen den Einzelnen bewusst oder unbewusst, willentlich oder wider besseres Wissen dazu verführen, einer bestimmten Handlungsweise den Vorzug zu geben.<sup>229</sup>

Nicht gilt den Weisen die als feste Fessel, die hergestellt aus Gras, Holz oder Eisen. Der gierentbrannte Wunsch nach edlen Steinen, nach Ringen, wie Kindern und nach Frauen: Die gilt den Weisen als gar feste Fessel, die nieder zerrt, geschmeidig ist, schwer lösbar.

(*Dhammapada* - Vers 344, 345)

---

<sup>227</sup> Die Zitate des Yoga-Sutra folgen Miller, *Yoga – Disziplin der Freiheit*. Zum Vergleich siehe die Übertragungen von Bäumer, Maldoner und Schmidt (siehe Bibliographie).

<sup>228</sup> Auch das emotionale Empfinden und die Auswirkungen, die es auf den Menschen besitzt, unterliegen dabei einer gewissen Bandbreite, welche durch das jeweilige Umfeld und genetische Veranlagung mitbestimmt wird.

<sup>229</sup> 'Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will.' (Römer 7,19)

#### 4.1.2. DIE NATUR DES MENSCHEN

Des Menschen Herz ist nicht ursprünglich böse, es ist lediglich so, dass er von Beginn seines Lebens an sich zu seiner Entwicklung ständig des Falschen bedient, und deshalb dringt sein Duft in ihn ein, ohne dass er es weiß, er fügt seiner Natur Schaden zu und geht dem Bösen ins Garn. Die Wurzel des Falschen ist die menschliche Leidenschaft. Weil der Gemeine sein Herz nur darauf richtet, sich Vorteil zu verschaffen, merkt er es nicht, wenn das, was ihm Vorteil bringt, falsch ist, und er merkt es nicht, wenn das, was ihm keinen Vorteil bringt, richtig ist. Er weiß an sich selbst nicht zwischen Richtig und Falsch zu unterscheiden, wie erst soll er um das davon Abgeleitete wissen?

*(Tengueijutsuron)*<sup>230</sup>

Die Frage nach der Natur des Menschen meint meistens die Frage, ob der Mensch von Natur aus gut oder schlecht sei, bzw. ob er eher zum Guten oder zum Bösen neigt.<sup>231</sup> Je nachdem welche Haltung man hierzu einnimmt ergeben sich dabei unterschiedliche Konsequenzen was die Frage nach der Eigenverantwortlichkeit des Einzelnen für sein Handeln, die strafrechtliche und moralische Beurteilung desselben und die Begründung von ethischen, d.h. wertorientierten Handelns an sich, betrifft. Im folgenden soll kurz auf einige der wichtigsten Positionen hierzu eingegangen werden, wie sie insbesondere innerhalb der konfuzianischen Tradition diskutiert wurden.

Zur Bezeichnung des 'Wesen' bzw. der 'Natur' des Menschen wird dabei häufig das Schriftzeichen *hsing* gebraucht, welches aus den Komponenten 'Herz, Geist, Bewusstsein' (*hsin*) und 'Leben, Wachstum' (*sheng*) besteht.<sup>232</sup> Hierbei stellt sich zunächst die Frage, ob diese Natur bei allen Menschen gleich ist, oder ob manche durch Vorsehung, Zufall, Geburt o.ä. besonders begünstigt oder benachteiligt sind.<sup>233</sup> Das solche Fragen nur schwer oder gar nicht zu beantworten sind, ohne in allerlei unerwünschte Schlussfolgerungen und eventuell sogar Widersprüchliches gezwungen zu werden, kommt dabei in einer dem Konfuzius zugeschriebenen, umsichtigen Äußerung zum Ausdruck:

---

<sup>230</sup> Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*; S.52

<sup>231</sup> 'Gut' und 'Böse' meint dabei im wesentlichen, sich in Übereinstimmung oder nicht in Übereinstimmung befindend mit den allgemein anerkannten moralischen oder sittlich Vorstellungen. Die Frage nach der (Möglichkeit der) Letztbegründung von ethischen Werten ist indes eine ganz andere.

<sup>232</sup> Siehe hierzu auch Geldsetzer, *Chinesisch-deutsches Lexikon der chinesischen Philosophie*.

<sup>233</sup> Man denke an die christlichen Konzepte der Erbsünde und der Prädestination oder an das für das gesamte indische Denken so wichtige Karma- und Wiedergeburtskonzept.

Was der Meister über Schrift und Kultur (*bun*) annimmt, kann man zu hören bekommen. Doch über die Natur (*sei*) des Menschen und den Weg des Himmels (*tendô*) bekommt man nichts zu hören.

(*Lun Yü*; V.12)

Diese neutrale bzw. vorsichtige Haltung des Konfuzius setzte sich jedoch nicht durch und es wurde reichlich darüber nachgedacht und debattiert, wie es um die Natur des Menschen bestellt sei. Die zwei entgegengesetzten Standpunkte hierzu vertraten dabei Mengzi und Xunzi. Mengzi (Meng-tsu, Mencius; jap. Mōshi) lebte etwa von 379 bis 289 v.u.Z. Er vertrat die Auffassung von der grundlegend guten Natur des Menschen (*seizensetsu*). Allen Menschen eignen die gleichen grundlegenden Gefühle von Mitleid, Scham, Zuneigung etc., welche sich nach außen hin als moralisches und tugendhaftes Handeln zeigen.

Mong Dsi sprach: Die natürlichen Triebe tragen den Keim zum Guten in sich; das ist gemeint, wenn die Natur gut genannt wird. Wenn einer Böses tut, so liegt der Fehler nicht in seiner Veranlagung.

(Mong Dsi – *Gau Dsi*)<sup>234</sup>

Die entgegengesetzte Auffassung vertritt Xunzi (Hsün-tzu; jap. Junshi), der ca. von 300-235 v.u.Z. lebte. Seine Lehren scheinen zunächst wesentlich einflussreicher als die des Mencius gewesen zu sein, was allerdings mit der verworrenen und kämpferischen Situation des Landes zu seiner Zeit leicht zu erklären scheint. Daneben ist er vor allem bekannt geworden für seine Forderung nach der 'Richtigstellung der Begriffe' (*zheng ming*). Seine Auffassung von der Verderbtheit der menschlichen Natur weist auf die nur allzu oft wahrnehmbare Erfahrung hin, dass der eigene Vorteil der einzige Beweggrund des Handelns zu sein scheint und alles andere ebenso wie alle Anderen zweitrangig erscheinen lässt; insofern besitzt der Mensch eine natürliche Veranlagung zum Schlechten (*seiakusetsu*).

Mit der Natur des Menschen ist es so, dass von Geburt an die Freude am eigenen Vorteil in ihr liegt. Weil man dem nachgibt, entstehen Streit und Raub, und Höflichkeit und Bescheidenheit gehen verloren. Von Geburt an liegen Neid und Schlechtigkeit in ihr. Weil man dem nachgibt, entstehen Grausamkeit und Gewalttätigkeit, und Loyalität und Verlässlichkeit gehen verloren.

(Xunzi - *Xing e*)<sup>235</sup>

---

<sup>234</sup> Wilhelm, *Mong Dsi – Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'ô*; S.163

Diese beiden Standpunkte mögen auf den ersten Blick völlig unversöhnlich und ohne jegliche Gemeinsamkeiten erscheinen. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass beide Denker darin übereinstimmen, dass der Mensch durchaus zum Guten fähig ist. Die entscheidenden Begriffe in diesem Zusammenhang lauten dabei 'Bildung' und 'Erziehung', welche für die gesamte konfuzianische Tradition als maßgeblich betrachtet werden können. Entscheidend ist somit letztlich nicht die Frage nach der ursprünglichen Beschaffenheit der menschlichen Natur, sondern vielmehr die Suche nach Wegen zur Verwirklichung der allen Menschen gemeinsamen inhärenten Möglichkeiten.<sup>236</sup>

Meister Dsong sprach: Der Edle kämpft gegen sein Böses, er sucht seine Fehler, er gibt sich Mühe in den Dingen, die er noch nicht kann, er entfernt selbstsüchtige Triebe und geht an seine Arbeit, wo die Pflicht ruft. Das mag man Bildung nennen.

(*Li Gi – Dsong Dsi*)<sup>237</sup>

Eine beide Aspekte berücksichtigende Auffassung wurde schließlich auch im Konzept des *kishitsu no sei* ('Natur der materiellen Wirkkraft-Qualität') neokonfuzianischer Philosophen wie z.B. Ch'eng Hao (1032-1085), Ch'eng I (1033-1107) oder Chu Hsi (1130-1200) erreicht. Entgegen der allen Menschen gemeinsamen ('vorgeburtlichen') Teilhabe an Weg (*dô*) und Kraft (*toku*) bezeichnet *kishitsu no sei* dabei die individuellen ('nachgeburtlichen') Ausprägungen physischer, psychischer und mentaler Art, welche durch Trübung oder Klarheit des *ki* (entsprechend einer unterschiedlicher Gewichtung von *yin* und *yang*) hervorgerufen werden.

Was hier 'Natur' genannt wird, bezieht sich auf die natürlichen Anlagen und Unterschiede der materiellen Wirkkraft beim Menschen (*kishitsu*). Der Anfang des Naturgegebenen ist [bei allen] von größter Ähnlichkeit. Durch Gewöhnung entstehen Gutes und Schlechtes. Es ist wie mit dem Färben eines Fadens. Beginnt man mit schwarzer Farbe, wird der Faden schwarz; beginnt man mit roter Farbe, wird der Faden rot. Gewöhnen sich die Menschen an gute Dinge, werden sie gut: gewöhnen sie sich an schlechte Dinge, werden sie schlecht. Wenn man sein eigentliches Wesen

---

<sup>235</sup> Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*; S.345

<sup>236</sup> Ein anderer Streitpunkt wurde dabei in späterer Zeit die Frage, inwieweit das Wissen um das Gute jeder in sich selbst entdecken könne bzw. in welchem Maße hierfür die Vermittlung und Führung durch einen Lehrer notwendig sei.

<sup>237</sup> Wilhelm, *Li Gi – Buch der Riten, Sitten und Bräuche*; S.132

(*honshin*) bewahrt, kann man die Wallungen des Gemüts (*kekki*) beherrschen. Bei wem sich beides findet, der muss zwischen beiden wählen.

(Hayashi Razan – *Santokusho*)

#### 4.1.3. GEFÜHLE UND LEIDENSCHAFTEN

Was des Menschen Herz verdirbt und seinen Leib in Gefahr bringt, das alles ist allein die wilde Bewegung des trüben Fluidums. Ihr Ursprung ist der wilde Sturm, der aus den Felsenhöhlen der Begierden hervorweht.

(*Tengugeijutsuron*)<sup>238</sup>

Neben der Frage nach einem grundsätzlich moralischen oder unmoralischen Wesen der menschliche Natur ist es vor allem die innere Beschaffenheit derselbigen, welche den Menschen im Rahmen seiner Selbstreflexion beschäftigt. Zwei zentrale Konzepte in diesem Zusammenhang sind dabei 'Gefühle und Emotionen' sowie 'Leidenschaften und Begierden'. Emotionen (von lat. *e-movere*, 'herausbewegen', 'empor wühlen') und Gefühle bezeichnen die mit dem Bewusstsein verbundene Empfindungsfähigkeit des Menschen, welche im Verbund mit seinen geistigen Fähigkeiten der Sprache, Selbstreflexion, Vorstellungskraft, Gedächtnis u.a. die entscheidende Dimension menschlichen Lebens ausmacht.<sup>239</sup> Erst durch das Zusammenwirken dieser beiden Bereiche werden sowohl die Probleme als auch die Möglichkeiten menschlicher Existenz verständlich: ohne die Erinnerung an Vergangenes und die Ahnung des Zukünftigen würde das Leben des Menschen mehr dem der Tiere ähneln; Gefühllosigkeit hingegen (durch Abstumpfung oder Verrohung, aber auch als Selbstschutzmaßnahme) reduziert den Menschen mehr und mehr zu einer leblosen Maschine.<sup>240</sup>

---

<sup>238</sup> Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*; S.66

<sup>239</sup> Das Verb 'fühlen' ist von ungeklärter Herkunft und wurde anfänglich ganz konkret-körperlich im Sinne von 'tasten', 'spüren' verwendet; die Übertragung auf seelische Empfindung erfolgte erst seit dem 18.Jd. (*Duden – Herkunftswörterbuch*)

<sup>240</sup> Vgl. hierzu die Vorstellungen zunehmender seelischer Komplexität z.B. bei Aristoteles, Hsün Tzu, Wang Khuei oder Teilhard de Chardin. 'Tote' Materie (z.B. Gestein) ist gekennzeichnet durch reine Passivität, d.h. vollständiges erleiden müssen der äußeren Umstände. Die Pflanze besitzt gewisse aktive Eigenschaften, ist aber noch an Ort und Stelle gebunden. Dem Tier eignet die Fähigkeit zur freien Bewegung, wozu der Mensch eben noch seine besonderen geistigen Anlagen (v.a. Sprache) mit einbringt.

Was sind nun die Gefühle der Menschen? Freude, Zorn, Trauer, Furcht, Liebe, Hass,  
Lust: diese sieben Dinge braucht ein Mensch nicht erst zu lernen, um sie zu kennen.  
(*Li Gi – Li Yün*)<sup>241</sup>

So differenziert die Skala menschlicher Gefühle und Empfindungen nun auch ist, können sie letztlich doch alle unter zwei elementaren Gesichtspunkten betrachtet werden; nämlich dem der Zuneigung (Liebe, Freude etc.) und der Abneigung (Hass, Wut, etc.). Damit verbunden sind die zwei wesentlichen Qualitäten des Erstrebens (Anziehen, Begehren, Hoffen etc.) und des Meidens (Zurückweisen, Fürchten etc.). Diese vielfältigen Erfahrungen können in einem weiteren Schritt wiederum von menschlicher Seite her als entweder heilsam oder unheilsam (so z.B. im Buddhismus), d.h. der eigenen Entwicklung und Lebensgestaltung förderlich oder hinderlich, oder, sozusagen von göttlicher oder himmlischer Seite her gesehen, als moralisch bzw. sittlich gut oder schlecht betrachtet werden. In diesem Zusammenhang sind auch die Konzepte von 'Karma' und 'Sünde' zu sehen: Sünde bezieht sich im Grunde genommen auf das Unterlassen heilsamer Taten oder auf unheilbares Tun ('das Ziel verfehlen'). Die verderblichen Folgen der Sünde können u.a. in Krankheit, Laster (d.h. die Anhänglichkeit an schädliches Verhalten) oder sogar Tod bestehen, vor allem aber beraubt die Sünde den Menschen der (gegenwärtigen oder zukünftigen) Gemeinschaft mit Gott. In ganz ähnlicher Weise beinhaltet das Karma-Konzept die Vorstellung, dass gute Werke Gutes, schlechte Werke Schlechtes hervorbringen und dieses Schlechte letztlich auf den Urheber zurückfällt. Der gemeinsame Nenner ist bei beiden Vorstellungen der einer umfassenden Ordnung oder Gesetzmäßigkeit, welche für das menschliche Leben und Zusammenleben absolut notwendig und unverzichtbar erscheint und von der Mehrheit der Menschen in irgendeiner Form (und mit den unterschiedlichsten Begründungen) als tatsächlich bestehend angenommen und auch erfahren wird.<sup>242</sup>

---

<sup>241</sup> Wilhelm, *Li Gi – Buch der Riten, Sitten und Bräuche*; S.63

<sup>242</sup> „Die Sünde ist ein Verstoß gegen die Vernunft, die Wahrheit und das rechte Gewissen; sie ist eine Verfehlung gegen die wahre Liebe zu Gott und zum Nächsten aufgrund einer abartigen Anhänglichkeit an gewisse Güter. Sie verletzt die Natur des Menschen und die menschliche Solidarität. Sie wurde definiert als 'ein Wort, eine Tat oder ein Begehren im Widerspruch zum ewigen Gesetz'.“ (*Katechismus der katholischen Kirche*; §1849) Die Frage nach der (scheinbar) fehlenden Vergeltung schlechter Taten und dem (scheinbar) ungerechtfertigten Leiden guter Menschen ist dabei stets ein Streitpunkt theologischer Konzeptionen gewesen.

Dem Herzen kann man mit Worten nicht beikommen. Man kann lediglich einen Überschuss oder einen Mangel in der Bewegung der sieben Leidenschaften (*shichijô*) oder in der Erkenntnis des Bewusstseins im Bereich seines Reagierens regulieren, die wirre Bewegung selbstsüchtiger Gedanken meiden und sich dazu bringen, den himmlischen Gesetzen der eigenen Natur zu folgen. Wie man das bewerkstelligt, hängt von den Erkenntnissen des intuitiven Wissens (*ryôchi*) ab.

(*Tengugeijutsuron*)<sup>243</sup>

Durch die Erfahrung der enormen Bedeutung der unterschiedlichen Emotionen und der mit ihnen verbundenen Auswirkungen nicht nur auf das Handeln, sondern auch auf die innere Verfassung des Menschen entstehen zugleich auch verschiedene Konzepte, um diese Erfahrungen zu er- und begründen sowie um einen geeigneten Umgang mit ihnen zu finden. Die zwei hauptsächlichen Ansätze in diesem Zusammenhang sind dabei Loslösung oder Trennung von den Empfindungen (d.h. Abgeklärtheit, Gleichmut, Unberührt sein etc.) zum einen, und der Versuch, Maß und Ordnung (d.h. den rechten Ausdruck) im Umgang mit seinen Gefühlen zu entwickeln zum anderen.<sup>244</sup>

Der Zustand, da Hoffnung und Zorn, Trauer und Freude sich noch nicht regen, heißt die Mitte. Der Zustand, da sie sich äußern, aber in allem den rechten Rhythmus treffen, heißt Harmonie. Die Mitte ist die große Wurzel aller Wesen auf Erden, die Harmonie ist der zum Ziel führende Weg auf Erden.

Bewirke Harmonie der Mitte, und Himmel und Erde kommen an ihren rechten Platz, und alle Dinge gedeihen.

(*Li Gi - Dschung Yung*)<sup>245</sup>

Damit einher gehen außerdem noch 'Ruhe' (Stille, Empfänglichkeit; Yin) und 'Bewegung' (Aktivität; Yang) als die zwei das gesamte menschliche Leben durchziehende Phasen. Ruhe oder Stille sind dabei aber nicht mit Leblosigkeit oder Unempfindlichkeit zu verwechseln, sondern stehen zunächst einmal für die regenerative Fähigkeit des Menschen, die seine physischen, psychischen und geistigen Kräfte immer wieder erneuert. Darüber hinaus beziehen sich 'Ruhe' und 'Stille' dann auf einen Zustand 'aktiver Passivität', wie er häufig

---

<sup>243</sup> Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*; S.69

<sup>244</sup> 'Gleichmut' ist dabei nicht zu verwechseln mit einem Verdrängen oder Abstumpfen gegenüber den Gefühlen. Ganz im Gegenteil meint es ein bewusstes Wahrnehmen ohne Abwehr, aber zugleich ohne ein 'sich Verlieren' in den Gefühlen.

<sup>245</sup> Wilhelm, *Li Gi – Buch der Riten, Sitten und Bräuche*; S.132

auch der Meditation zu eigen ist (vgl. 5.3). Gemeint ist (im durch Übung erreichten Idealfall) ein Stadium erhöhter Empfänglichkeit und Sensibilität, welches unbeeinflusst durch äußere Dinge und nicht mehr aufgewühlt durch inneres Begehren oder Ablehnen, in sich selbst ruht und alle Dinge ihrer tatsächlichen Natur nach (ungetrübt) wie in einem klaren Spiegel erkennt. Demgegenüber bezieht sich 'Bewegung' auf das gesamte, willentliche (mentale) und körperliche Handeln des Einzelnen ebenso wie auf jede Form der Kommunikation und Interaktion mit der Welt; angeregt durch die Reizungen der Sinne und modifiziert durch die Aktivitäten des Geistes sowie durch die von den Sinneserfahrungen hervorgerufenen Begierden, Gefühle und Leidenschaften.

Der Mensch ist von Natur still, das ist seine himmlische Seele. Wenn er, durch die Außendinge beeinflusst, sich bewegt, das sind die Triebe der Seele. Durch das Herannahen der Außendinge entsteht das Bewusstsein; infolge des Bewusstseins gestalten sich Zuneigung und Abneigung. Wenn Zuneigung und Abneigung keinen Rhythmus im Inneren haben, so verführt das Bewusstsein ins Äußere, und der Mensch findet nicht mehr zu seiner eigenen Persönlichkeit zurück, so dass die himmlische Ordnung erlischt.

(*Li Gi - Yüo Gi*)<sup>246</sup>

Im weiteren Sinne werden Ruhe und Bewegung auch zur Beschreibung eines eher tätigen (*vita activa*) oder eher beschaulichen-abgeschiedenen Lebens (*vita contemplativa*) an sich gebraucht, sowie für das Verhältnis weltlicher und geistlicher Angelegenheiten ganz allgemein. Auch hierfür gilt, dass ein 'mittlerer Weg' gefunden werden muss, welcher der Natur des Menschen entspricht und beide Bereiche in ein rechtes Verhältnis zueinander bringt (entsprechend der ausgewogenen Behandlung von *bu* und *bun*). Jede Einseitigkeit hingegen wird als unnatürlich angesehen, welche über kurz oder lang schädliche Auswirkungen für sich selbst (und andere) mit sich bringen muss.<sup>247</sup>

---

<sup>246</sup> Wilhelm, *Li Gi – Buch der Riten, Sitten und Bräuche*; S.73

<sup>247</sup> Der unterschiedliche Umgang mit diesen beiden Lebensweisen spiegelt sich auch innerhalb der verschiedenen christlichen Orden wieder; die Spannbreite reicht dabei vom ausgewogenen 'ora et labora' der Benediktiner über das 'Gott in allen Dingen finden' der Jesuiten bis hin zum asketischen Rigorismus der Trappisten. Damit verbunden sind auch unterschiedliche Haltungen bezüglich 'Weltabkehr' und 'Wirken in der Welt'. Siehe hierzu z.B.: Lanczkowski, *Lexikon des Mönchtums und der Orden* und Jungclausen, *Worte der Weisung - Die Regel des heiligen Benedikt als Einführung ins geistliche Leben*.

‘Alle Menschen essen und trinken, aber nur wenige können den Geschmack klar erkennen.’ In den zehntausend Dingen findet sich wohlausgewogen die Struktur des *dao*. Was darüber hinaus geht führt zur Einseitigkeit; was nicht daran hinreicht ebenfalls. Im rechten Maß das Trinken abzulehnen festigt die Struktur des *dao* und ist nicht von Übel. Dies gilt auch für das Essen; und doch überfressen sich viele, was zu Schädigung und Krankheiten von Magen und Milz führt. Andererseits führt nichts zu essen zweifellos zu Hungern. Ausgewogenheit bezüglich der Prinzipien ist frei von Übermaß und Mangel. Dieses ‘nicht zuviel und nicht zuwenig’ wird ‘Maß und Mitte’ genannt und bedeutet tausendfaches Wohlergehen. Daher auch entstammen alle Übel entweder einem Zuviel oder einem Zuwenig.

(Hayashi Razan – *Santokusho*)

#### 4.1.4. KLESHA UND BONNÔ

Im Zusammenhang mit den Leidenschaften und der Natur des Menschen soll an dieser Stelle nun auf das Konzept der ‘Hindernisse auf dem Weg’ eingegangen werden. Das Sanskritwort *klesha* (japanisch: *bonnô*) bedeutet wörtlich etwa ‘Befleckung’ und ist ein zentraler Begriff sowohl der frühen indischen als auch der buddhistischen Philosophie und Psychologie.<sup>248</sup> Zum Bedeutungsgehalt von *bonnô* gehören dabei sowohl angeborene unheilsame emotionale und mentale Verfassungen als, auch erworbene schädliche Gewohnheiten.

Der Ausdruck *bonno* (*klesa* im Sanskrit) bedeutet im weitern Sinn Illusion. Im Chinesischen setzt er sich zusammen aus zwei Schriftzeichen: *bon* ist das, was stört und verwirrt, *no* ist das, was quält und niederdrückt. Der Ausdruck *Bonno* bezeichnet also alle geistigen und körperlichen Tätigkeiten, die den Geist verwirren und niederdrücken.

(Deshimaru, *Die Praxis der Konzentration*; S.41)

Eine gebräuchliche Ausarbeitung in den buddhistischen Lehren unterscheidet zwischen 10 grundlegenden ‘Befleckungen’ (*konpon-bonnô*) und aus diesen abgeleiteten weiteren 98. Die abgeleiteten Befleckungen teilen sich wiederum in zwei Gruppen, die geistigen (88) und die körperlichen (10). Diese insgesamt 108 *bonnô* werden symbolisch durch die 108 Glockenschläge ausgetrieben, mit denen in Zen-Klöstern das neue Jahr begrüßt wird. Eine

---

<sup>248</sup> Nyanatiloka (*Buddhistisches Wörterbuch*) weist darauf hin, dass der Begriff in den frühen Suttan-Texten zwar häufig vorkommt, das Konzept aber erst im Abhidhamma systematisiert worden ist. Siehe auch Colman, *Definitionen psychologisch-ethischer Faktoren in der systematischen Philosophie des Buddhismus*. Zu den *klesha* im Yoga vgl. Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*.

Form des Rosenkranzes (*nenju*) mit 108 Perlen verbindet jede Perle mit einer *bonnô* und jede Mantra-Rezitation oder Gebetsformel mit der Überwindung derselbigen.

Als die zehn grundlegenden Befleckungen gelten:<sup>249</sup>

1. Gier (*lobha*)
2. Hass (*dosa*)
3. Unwissenheit, Nichtwissen, Verblendung (*avijja*)

Gier, Hass und Unwissenheit werden im Buddhismus als die 'drei Gifte' oder 'unheilsamen Wurzelursachen' (*akusala-mula*) bezeichnet. Dabei gilt insbesondere Unwissenheit als die Ursache allen weiteren Unheils, da es das Nichtwissen ist, aus welchem aufgrund irriger Ansichten über die wahre Natur der Dinge verderbliche Ansichten und schließlich schädliche Handlungen hervorgehen. In diesem Sinne bedeutet Nichtwissen insbesondere die Unkenntnis bzw. das Nicht-Verständnis der Vier Edlen Wahrheiten; im Kreislauf des bedingten Entstehens gilt es Auslöser für die Gestaltungen (*sankhara*), welche schließlich über Geburt zu Alter und Tod führen (vgl. 5.1.3.). Unter den 'zehn ans Dasein kettenden Fesseln' (*samyojana*) hingegen wird Unwissenheit als letztes genannt, da sie bis zur Erreichung der vollkommenen Befreiung vorhanden ist; wenn auch in immer schwächer bzw. feiner werdender Auswirkung. Diese Ansicht bezüglich Unwissenheit als fundamentale Ursache des Leidens (es ist die Unwissenheit, in welcher das Leid hervorbringende Begehren der zweiten Edlen Wahrheit gründet) und der durch sie hervorgebrachten *bonnô* kommt auch im Yoga-Sutra zum Ausdruck, wo es heißt:

Unwissenheit bildet das Feld, auf dem sich die anderen Kräfte der Verdorbenheit entwickeln, ob ruhend, gedämpft, periodisch auftretend oder aktiv.

Unwissenheit bedeutet, fälschlicherweise das dauerhafte im Vergänglichen zu erkennen, Reinheit im Unreinen, Freude im Leiden, ein wesentliches Selbst da, wo es kein Selbst gibt.

(*Yoga-Sutra*; II.4,5)

Gier bezeichnet jede Form des Anziehens oder Angezogen-Werden, d.h. jedes Verlangen oder Begehren nach körperlichen Genüssen, geistigen Freuden, etc. In diesem Sinne gleicht es dem 'Durst' (*tanha*), dem achten Glied der Formel bedingten Entstehens.

---

<sup>249</sup> Eine Aufzählung der unter die 'unheilsamen Geistesfaktoren' gerechneten *klesha* der japanischen Hossô- und Kusha-Schule finden sich bei Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*.

Hass schließlich bezieht sich auf jede, egal wie starke Form der Abneigung bzw. des Abgestoßen-Werdens von etwas, gleich ob körperlicher oder geistiger Art. Sowohl Gier als auch Hass haben ihre Ursache letztlich in einem Haften und ´nicht loslassen können´.

Leidenschaft (*raga*) folgt daraus, dass man an der Freude hängt.

Hass folgt daraus, dass man am Leiden hängt.

(*Yoga-Sutra*; II.7,8)

#### 4. Dünkel (*mana*)

´Dünkel´ beinhaltet u.a. Stolz und Hochmut, d.h. das überhebliche, prahlerische Kundtun eigener Errungenschaften und Leistungen (seien es nun echte oder vermeintliche) und das gönnerhafte Herabblicken auf das Tun oder die Ansichten anderer. Darüber hinaus fallen hierunter auch die entgegengesetzten Haltungen der Kriecherei und Servilität; ebenso wie das halsstarrige Festhalten an den eigenen Ansichten.

Dünkel zählt außerdem zu den sieben ´Neigungen´ (*anusaya*; japanisch *zuimin*), welche latent vorhandene Anfälligkeiten für unheilbares Wirken darstellen und unter geeigneten Bedingungen immer wieder hervorbrechen.

Ohne, ihr Mönche, sechs Dinge überwunden zu haben, ist man nicht imstande, die Heiligkeit zu verwirklichen. Welche Sechs?

Dünkel, Minderwertigkeitsdünkel, Überlegenheitsdünkel, Eigendünkel, Störrigkeit und erniedrigende Unterwürfigkeit.

Wer aber, ihr Mönche, diese sechs Dinge überwunden hat, der ist wohl imstande, die Heiligkeit zu verwirklichen.

(*Anguttara-Nikaya*; VI.76)<sup>250</sup>

#### 5. Ansichten (*ditthi*)

´Ansichten´ bezieht sich in der Regel auf irrtümliche Anschauungen, unzureichend begründete Meinungen, falsche Erkenntnisse etc., welche fast immer mit unheilvollen Bewusstseinszuständen einhergehen; nur ganz selten sind damit wahre, d.h. heilsame Erkenntnisweisen gemeint. Als besonders verhängnisvoll gilt in der buddhistischen Lehre dabei der fälschliche Glaube an die Existenz einer von den fünf die Persönlichkeit bildenden

---

<sup>250</sup> Die Zitate aus dem *Anguttara-Nikaya*, der 4ten Abteilung des Sutta-Pitaka, folgen der Übersetzung von Nyanatiloka / Nyanaponika; *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung*.

Gruppen (*skandha*) unabhängigen 'Ichheit', welche mit dem Tode entweder zerstört wird ('Vernichtungsglaube') oder aber weiterbesteht ('Ewigkeitsglaube').<sup>251</sup>

Zwei Bedingungen gibt es, ihr Mönche, für die Entstehung falscher Ansicht. Welche zwei? Die Stimme eines anderen und unweises Nachdenken.

Zwei Bedingungen gibt es, ihr Mönche, für die Entstehung rechter Erkenntnis. Welche zwei? Die Stimme eines anderen und weises Nachdenken.

(*Anguttara-Nikaya*; II.126, 127)

6. Zweifel (*vicikiccha*)

7. Trägheit (*thina*)

8. Aufgeregtheit (*uddhacca*)

Zweifel (Unklarheit), Trägheit (und Müdigkeit bzw. Starrheit und Mattheit) sowie Aufgeregtheit (und Unruhe bzw. Selbstqual) werden zusammen mit Abneigung und Begierde als die 'Fünf Hemmungen' (*nivarana*) bezeichnet, welche mit Eintritt in die erste Versenkungsstufe durch die ihnen entgegengesetzten heilsamen Bewusstseinsfaktoren aufgehoben werden (vgl. 5.3.1.). Insbesondere 'Aufgeregtheit' gilt darüber hinaus als eine mit allen unheilsamen Bewusstseinszuständen verbundene Eigenschaft, während Trägheit und Zweifel nur bei bestimmten unheilsamen Zuständen anzutreffen sind.

'Zweifelsucht' ist soviel wie Nichtverstehen wollen. Sie [die Zweifelsucht] hat als Merkmal das Unschlüssigsein, als Wesen das Schwanken, als Äußerung die Unentschiedenheit oder das unsichere Zufassen, als Grundlage, dass man dem Zweifel verkehrte Aufmerksamkeit schenkt. Als Hemmung des Fortschrittes hat man die Zweifelsucht zu betrachten.

(*Visuddhimagga*; XIV.5)<sup>252</sup>

9. Schamlosigkeit (*ahirika*)

10. Gewissenlosigkeit (*anottappa*)

'Schamlosigkeit' und 'Gewissenlosigkeit' sind zwei der mit allem karmisch unheilsamen Bewusstsein verbundenen vier unheilsamen Geistesfaktoren (die beiden anderen sind Unruhe

---

<sup>251</sup> Insbesondere der spätere indische Buddhismus hat sich mit der Frage nach den Formen und Wegen richtiger, schlussfolgernder Erkenntnis beschäftigt (siehe Stcherbatsky, *Erkenntnistheorie und Logik nach Lehre der späteren Buddhisten*).

<sup>252</sup> Die Zitate aus dem *Visuddhimagga* folgen der Übersetzung von Nyanatiloka, *Der Weg zur Reinheit*.

und Verblendung). Sie zeugen für eine Gefühlskälte sich selbst und anderen gegenüber, welche durch geistiges und / oder materielles Verlangen kompensiert werden muss.<sup>253</sup>

Zwei dunkle Eigenschaften gibt es, ihr Mönche. Welche Zwei? Schamlosigkeit und Gewissenlosigkeit.

Zwei helle Eigenschaften gibt es, ihr Mönche. Welche zwei? Schamgefühl und sittliche Scheu.

(*Anguttara-Nikaya*, II.7,8)

Vergleiche hierzu den Ausspruch des Mencius:

Das Schamgefühl ist das wichtigste am Menschen. Wenn einer gewandt ist in allerhand Kniffen und Auskünften, der kommt ohne Schamgefühl aus. Wer sich aber durch Schamlosigkeit von den Menschen unterscheidet, was hat der noch mit den Menschen gemein?

(Mencius - *Dsin sin*)<sup>254</sup>

Neben diesen zehn grundlegenden Befleckungen gibt es noch eine Vielzahl weiterer, mehr oder weniger schädlicher Neigungen, Laster und Leidenschaften, die teils zu Gruppen zusammengefasst sind (so z.B. die bereits erwähnten 'zehn Fesseln', die 'fünf Begierden', die 'vier Einströmungen', die 'sieben Neigungen' etc.) oder in loser Aufzählung immer wieder auftauchen. Dabei besteht innerhalb der großen philosophisch-religiösen Traditionen weitgehende Übereinstimmung darüber, welche geistigen Haltungen und Handlungsweisen im zwischenmenschlichen Bereich als schädlich, übel, sündhaft, verunreinigend o.ä. angesehen werden. Die Unterschiede liegen hier viel mehr in dem theoretischen Über- bzw. Unterbau, welcher für das jeweilige Welt- und Menschenbild ausschlaggebend ist.<sup>255</sup>

Blind und dunkel macht die Strebung den Menschen, denn die Strebung ist als Strebung blind und hat aus sich keinerlei Erkenntnisvermögen in sich, da die Vernunft

---

<sup>253</sup> „Verblendung hat Schamlosigkeit, Skrupellosigkeit und Unruhe zur Folge. Ein verblendeter Mensch hat keine Scham, weil er nicht fähig ist, die Unwürdigkeit seines Denkens und Handelns einzusehen, und ist skrupellos, weil er ebenso wenig imstande ist, die Folgen seiner Handlungen zu übersehen. Die hieraus entstehende, zunächst unterbewusst wirkende Unsicherheit erzeugt Unruhe.“ (Govinda, *Die Dynamik des Geistes*; S.156)

<sup>254</sup> Wilhelm, *Mong Dsi – Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*; S.185

<sup>255</sup> Siehe hierzu auch: Grün, *Der Umgang mit dem Bösen – Der Dämonenkampf im alten Mönchtum*.

immer ihr Blindenführer ist. Von daher kommt es, dass der Mensch all die Male, wo er sich von seiner Strebekraft führen lässt, blind wird, denn das bedeutet, dass derjenige, der sieht, von dem geführt wird, der nicht sieht, und das bedeutet, dass beide blind sind.

(Johannes vom Kreuz - *Aufstieg auf den Berg Karmel*)<sup>256</sup>

So einig sich die verschiedenen Lehren bezüglich dessen sind, was schädlich und unheilsam für das geistige Leben des Menschen ist, so ähnlich sind auch die Methoden, mit deren Hilfe die einen bedrängenden Versuchungen und Laster überwunden werden sollen. Um überhaupt ein Gespür für das oftmals subtile und verborgene Eindringen oder Wachstum verderblicher Einflüsse und Regungen zu entwickeln, wird dabei der stetigen Wachsamkeit über die eigenen Gedanken, Worte, Gefühle und Taten bei allen Verrichtungen des Lebens (*gyôjûzaga*; ´im Stehen und Gehen, im Sitzen und Liegen´) eine entscheidende Bedeutung beigemessen (vgl. 5.4.).

Wachheit der Pfad zum Todlosen, Schlafheit der Pfad zum Tode ist. Die Wachen sterben nimmermehr, die Schlafen sind den Toten gleich.

(*Dhammapada* - Vers 21)

Eine weitere Methode, um mögliche Begierden u.ä. bereits im Vorfeld am Entstehen zu hindern besteht darin, sich von der Außenwelt zurückzuziehen um sich so von den schädlichen Einflüssen fernzuhalten (vgl. 4.1.5. sowie die ´Rechte Anstrengung´ innerhalb des ´Achtgliedrigen Pfades´, 2.1.1.). Weitere Mittel, um den Geist von unheilsamen Dingen und Gedanken abzuziehen und auf ein heilsames Leben auszurichten sind u.a. das Studium der überlieferten heiligen Schriften oder klassischen Texte (z.B. die Kirchenväter im christlichen Mönchtum), asketische Übungen und das ständige Gedenken an eine bestimmte Gottheit oder den Gott des Glaubens (z.B. Jesusgebet o.ä.).

Zur aktiven Ausführung von Yoga gehören asketisches Üben, das Studium der heiligen Überlieferung und Hingabe an den Herrn des Yoga.

---

<sup>256</sup> Dobhan / Hense / Peters; *Aufstieg auf den Berg Karmel*; S.88 Der Karmeliter Johannes vom Kreuz (1542-1591) ist eine der führenden Persönlichkeiten der spanischen Mystik des 16.Jd. Zu seinen Hauptwerken gehören neben dem *Aufstieg auf den Berg Karmel* die *Dunkle Nacht der Seele*, der *Geistliche Gesang* und die *Lebendige Liebesflamme*.

Sein Zweck ist es, reine Kontemplation zu kultivieren und die Kräfte der Verdorbenheit zu schwächen.

(*Yoga-Sutra*; II.1,2)

Neben diesen Methoden ist es vor allem die Kultivierung der den schädlichen Neigungen entgegengesetzten Haltungen bzw. Tugenden, welche einen davor bewahren sollen, aufkommenden Versuchungen nachzugeben oder schlechten Regungen freien Lauf zu lassen (vgl. 4.2.). Weitere Mittel bestehen u.a. darin, sich die Vergänglichkeit der begehrten Objekte auszumalen (so z.B. die Vorstellung eines verwesenden Skeletts bei aufkommender Begierde durch den Anblick einer Frau) oder sich die schädlichen Folgen des Handelns klarzumachen.<sup>257</sup> Es sei noch darauf hingewiesen, dass neben der kategorischen Ablehnung bzw. direkten Bekämpfung der Laster und Leidenschaften sich auch eine Haltung entwickelt hat, diese in ihrer ausschließlich verderbten Bedeutung zu relativieren. So sieht insbesondere der Mahayana-Buddhismus die Befleckungen als notwendige Mittel zur Erreichung der Erleuchtung an, d.h. ohne die *bonnô* wäre auch nicht die Möglichkeit zu *satori* gegeben (eine ähnliche Einstellung hat sich im Christentum gebildet, wenn die zahlreichen Versuchungen als willkommene Gelegenheit begrüßt werden, sich in den Tugenden und der Entsagung zu üben, welche einen Gott näher bringen). Darüber hinaus haben sich auch bestimmte Lehren ausgebildet (z.B. innerhalb des hinduistischen Tantrismus), welche ganz direkt eigentlich zu vermeidende Handlungen (Geschlechtsverkehr, Fleischgenuss, Alkoholgenuss) im kultischen Rahmen zu Werkzeugen auf dem Weg zum Heil umwandeln.<sup>258</sup>

Erinnere dich, dass die Bienen sich von Bitterem nähren, wenn sie Honig erzeugen. So können auch wir nie besser Geduld und Sanftmut üben und den Honig vortrefflicher Tugenden bereiten, als wenn wir das Brot der Bitterkeit essen und inmitten von Ängsten leben.

(Franz von Sales – *Philothea* III.3)<sup>259</sup>

---

<sup>257</sup> Siehe hierzu auch die 'Fünf Arten der Überwindung' (*pahana*) im Buddhismus, d.i. (1) Überwindung durch Zurückdrängung (2) Ü. durch das Gegenteil (3) Ü. durch Vernichtung (4) Ü. durch Stillung (5) Ü. durch Erlösung. Siehe auch Deshimaru, *Die Praxis der Konzentration* und Sayadaw Pandita, *Im Augenblick liegt alles Leben*.

<sup>258</sup> Zum hinduistischen Tantra siehe v.a. die Werke von Arthur Avalon (*Tantra of the Great Liberation, Shakti und Shakta*) sowie Bharati, *Die Tradition des Tantra*. Mit Blick auf Japan wäre hier an die Tachikawa-Sekte zu denken.

<sup>259</sup> Reisinger, *Philothea – Einführung in das Leben aus christlichem Glauben*; S.132 Franz von Sales (1567-1622) war einer der erfolgreichsten Missionare der Gegenreformation. Die *Philothea* erschien erstmals 1609.

#### 4.1.5. ZÜGELUNG DER SINNE

Wenn dich dein rechtes Auge zum Bösen verführt, dann reiß es aus und wirf es weg!  
Denn es ist besser für dich, dass eines deiner Glieder verloren geht, als dass dein  
ganzer Leib in die Hölle geworfen wird. Und wenn dich deine rechte Hand zum  
Bösen verführt, dann hau sie ab und wirf sie weg. Denn es ist besser für dich, dass  
eines deiner Glieder verloren geht, als dass dein ganzer Leib in die Hölle kommt.  
(Matthäus 5, 27-30)

Es soll nun noch auf das Thema der 'Zügelung der Sinne' eingegangen werden, welche von großer Bedeutung für die gesamte innerliche Entwicklung und Bildung der Persönlichkeit sowie für das Voranschreiten auf dem 'Weg' innerhalb der verschiedenen östlichen und auch westlichen geistlichen Traditionen (Buddhismus, Taoismus, Yoga, Christentum) angesehen wird.<sup>260</sup> Ungeachtet aller Unterschiede und unterschiedlichen Ausgestaltungen lassen sich dabei im wesentlichen doch zwei gemeinsame Aspekte erkennen, nämlich:

- das Fernhalten verderblicher Einflüsse einerseits (Vermeiden/Vorbeugen)  
sowie
- die Möglichkeit für inneren Wandel schaffen andererseits (Fördern).

‘Die Schildkröte, berührt man sie, zieht alle ihre Glieder ein; so halte von der  
Sinnenwelt, wer standhaft ist, die Sinne rein!’  
(*Bhagavadgita*; II.58)

#### 1. SINNENZÜGELUNG IM BUDDHISMUS

Wie bereits oben dargelegt, sind es vor allem die (sinnlichen) Einflüsse und Eindrücke der Außenwelt, welche in mannigfacher Weise unheilsame Regungen im Menschen erwecken und ihn zugleich von heilsamen Gedanken und Tätigkeiten ablenken (körperliche Formen: sexuelle Begierden; Gerüche und Essen: Appetit / Völlerei; Reichtum und Pracht: Verlangen nach Macht und Geld etc.). Im Rahmen der buddhistischen Geistessschulung bildet das Sich-nicht-Einlassen auf und das Nicht-Anhaften an die in Abhängigkeit der Sinnesorgane mit den ihnen zugehörigen Objekten entstandenen Empfindungen (welche in der Folge zu 'Durst' und Leid führen) eine wesentliche Voraussetzung für die Erlangung meditativer Zustände

---

<sup>260</sup> Praktische Übungen zur Arbeit mit den Sinnen finden sich u.a. in Deshimaru, *Die Praxis der Konzentration*; Durckheim, *Meditieren – wozu und wie* und Hayes, *Ninja 1 – Die Lehre der Schattenkämpfer*.

und damit verbundener Erkenntnisse über die wahre Natur der Welt und des Menschen. Eine solche Haltung wird dabei als *indriyasamvara-sila*, die 'in Sinnenzügelung bestehende Sittlichkeit' bezeichnet (ausführlich behandelt u.a. in *Visuddhimagga*; Kapitel I).

Wie aber hält der Mönch die Sinnestore bewacht? Erblickt da der Mönch mit dem Auge eine Form, so haftet er weder am Ganzen noch an den Einzelheiten. Und weil bei unbewachtem Auge Begehren und Missstimmung, üble, unheilsame Einflüsse in ihn einströmen möchten, daher bemüht er sich, dem zu wehren; er bewacht das Auge und zügelt es. Vernimmt er mit dem Ohre einen Ton – riecht er mit der Nase einen Duft – schmeckt er mit der Zunge einen Saft – fühlt er mit dem Körper etwas Tastbares – ist er sich im Geiste eines Gedankens bewusst, so haftet er weder am Ganzen noch an den Einzelheiten. Und weil bei unbewachtem Geist Begehren und Missstimmung, üble, unheilsame Einflüsse in ihn einströmen möchten, daher bemüht er sich, dem zu wehren; er bewacht den Geist und zügelt ihn. So hält der Mönch die Sinnestore bewacht.

(*Anguttara-Nikaya*; III.16)

## 2. SINNENZÜGELUNG IM TAOISMUS

Ähnlich wie im Buddhismus betont auch der Taoismus die Gefahr, welche durch eine unkontrollierte und unreflektierte Aktivität der Sinne für den Einzelnen besteht. Im günstigsten Fall wird er oberflächlich dahinleben, ohne das tiefere Wesen der Wirklichkeit, d.h. das *dao*, zu erfassen; in den weitaus meisten Fällen aber wird er sich allerlei Leid(en) einhandeln und sein Leben weit hinter seinen Möglichkeiten zurückbleibend verbringen. Es zeigt sich hier eine grundlegende innere Verwandtschaft zwischen Buddhismus und Taoismus, welche beide den vergänglichen Erscheinungen des Lebens zwar keineswegs ihre Wirklichkeit absprechen, aber stets darum bemüht sind, hinter der wechselnden Oberfläche der Dinge das Unbedingte, Bleibende und zeitlos Gültige zu erkennen.

Die fünf Farben blenden das Auge.

Die fünf Töne betäuben das Ohr.

Die fünf Würzen stumpfen den Gaumen ab.

Rennen und Jagen verstören das Bewusstsein (*kokoro*).

Schwer erschwingliche Güter blockieren den Weg.

Darum tragen reife Menschen (*seijin*) Sorge für das Zentrum (*hara*)  
und nicht für das Auge.

Sie verwerfen das eine und empfangen das andre.

(*Tao Te King* - Kap.12)

### 3. SINNENZÜGELUNG IM YOGA

Im Yoga ist die Zügelung der Sinne zunächst wie im Buddhismus und Taoismus eine wesentliche Praktik, um den Einzelnen von seinen Anhänglichkeiten an die Welt der Begierden und sinnlichen Reize (*kamaloka*) zu befreien. Auf die Wichtigkeit einer solchen Haltung wird dabei bereits an vielen Stellen innerhalb der *Bhagvad-Gita* hingewiesen (s.o.). Unter den Acht Gliedern des Yoga (*Yoga-Sutra*; II.29) folgt *pratyahara*, das 'Zurückziehen der Sinne', auf *asana* ('Stellungen') und *pranayama* ('Atemregelung'). Diese drei Glieder ergänzen einander in dem Sinne, dass sie das Bewusstsein des Übenden zunächst von der Außenwelt abziehen und in der Folge verstärkt auf die eigenen psycho-physischen Vorgänge richten. Dies wiederum bildet eine unabdingbare Voraussetzung zum Erreichen der nachfolgenden Stufen auf dem Übungsweg, nämlich Konzentration, Meditation und Kontemplation, ohne welche der Weg zur Befreiung nicht gegangen werden kann.

Trennt jedes Sinnesorgan den Kontakt zu seinen Objekten, dann entspricht das Zurückziehen der Sinne der immanenten Gestalt der Gedanken.

Aufgrund dessen kommt eine vollkommene Beherrschung der Sinne zustande.

(*Yoga-Sutra*; II.54-55)

### 4. DIE 'DUNKLE NACHT DER SINNE'

Auch im Christentum ist die Abkehr von den sinnlichen Dingen und Begierden von jeher ein wichtiger Teil der Anforderungen an die Gläubigen gewesen.

Auf einer eher äußeren Ebene führt durch Sinne hervorgerufenen Begehren in der Regel zu verwerflichen (sündhaften) Handlungen, deren Auswirkungen direkt oder unmittelbar Leiden nach sich ziehen (was moralisch oder theologisch manchmal als 'Strafe' aufgefasst wird, bedeutet ja im Grunde genommen nur die natürliche, sozusagen karmische Konsequenz, welche sich aus dem Verstoß gegen das göttliche Gesetz oder Gebot ergibt).

Auf einer mehr innerlichen Ebene ist das Sich-Abwenden von den äußeren Dingen unerlässlich, um auf dem Weg der 'Gotteserkenntnis oder Gottesschau' voranzuschreiten, wobei aber der Wunsch nach Erkenntnis nicht den alleinigen Beweggrund für die geistige Übung darstellen darf ('Erkenntnis' ist hier vielmehr die Folge eines intensiven Verlangens bzw. Sehns nach der Geborgenheit im Göttlichen). In diesem Zusammenhang wird das notwendige Aufgeben der sinnlichen Fassungskraft besonders in der mystischen Tradition der Ostkirche (dem Hesychasmus) und in den Werken bedeutender abendländischer Mystiker (z.B. Johannes vom Kreuz, Miguel de Molinos, Thomas von Kempen; *Wolke des Nichtwissen* etc.) hervorgehoben.

Der Anfang der Gottesliebe ist Missachtung alles Sichtbaren und Menschlichen. Ihre mittlere Stufe ist Reinigung des Herzens und Gemüts, welche die Augen des Geistes aufdeckt und das verborgene innere Himmelreich bezeugt. Ihr Endstadium ist liebendes Begehren nach den übernatürlichen Gaben Gottes und naturhaftes Verlangen nach ruhender Vereinigung mit und in ihm.

(Niketas Stethatos)<sup>261</sup>

## 5. DIE BEDEUTUNG DER SINNE IM RAHMEN DER KRIEGERISCHEN AUSBILDUNG

Zuletzt sei noch kurz auf die Rolle der Sinne im Rahmen der kriegerischen Ausbildung hingewiesen. Dabei lassen sich zwei bedeutsame Bereiche unterscheiden:

Zum einen bildet das Zurückziehen der Sinne von den Objekten der Erscheinungswelt einen notwendigen Bestandteil all jener Schulungspraktiken, welche zu den besonderen geistigen Verfassungen führen sollen (Kapitel 5), die wiederum unmittelbare Auswirkungen auf die kriegerische Tüchtigkeit besitzen (Kapitel 3). Hierzu gehört insbesondere auch das Geringschätzen weltlicher Güter und das möglichst umfassende Freisein von hemmenden Ängsten, insbesondere die Furcht vor Schmach, Armut, Verletzung und Tod.

Daneben ist es vor allem die Steigerung und Erhöhung der Sensibilität und Rezeptivität aller (buddhistischen) sechs Sinne, welche für den Krieger von Bedeutung ist. Dies gilt dabei nicht nur für das unmittelbare Kampfgeschehen, sondern auch für eine Vielzahl hiermit zusammenhängender Aktivitäten. Die Schärfe der Augen und des Geistes (d.h. die Fähigkeit, möglichst viel möglichst genau möglichst schnell wahrzunehmen) ist ebenso wichtig für das Auskundschaften und Ausspionieren von Geländen, Lagern und der Beschaffenheit gegnerischer Truppen wie für die schnelle Einschätzung einer bevorstehenden Konfrontation; die Ohren der Wachposten müssen heranschleichende Spione und verdächtige Geräusche wahrnehmen, die Ohren der Spione hingegen sollen auch noch so leise Stimmen erkennen und unterscheiden können; Geruch kann auf Brände o.ä. hinweisen; der Geschmack und die Zubereitung von Speisen kann eine Vielzahl von Informationen liefern (Gewürze, Gifte etc.) usw. Dabei ist es eben jene, mit der Zügelung der Sinne einhergehende, erhöhte sinnliche Differenzierungs- und Aufnahmefähigkeit sowie die daraus resultierende größere geistige Klarheit, welche in der Folge auch die Grundlage für solche praktischen Umsetzungen im Rahmen der kriegerischen Erfordernisse bildet.

---

<sup>261</sup> Dahme (Hrsg.), *Byzantinische Mystik Bd.2 – Die Lehre von der geistlichen Stille*; S.55

## 4.2. SITTLICHKEIT UND TUGENDSTREBEN

### 4.2.1. EINFÜHRUNG

Geht nicht, Kalamer, nach Hörensagen, nicht nach dem, was von alters her einer dem anderen nachredet, nicht nach Gerüchten, nicht nach der Überlieferung der Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Folgerungen, nicht nach äußerlichen Erwägungen, nicht nach der Übereinstimmung mit euren Ansichten und Grübeleien, nicht nach dem Scheine der Wirklichkeit, nicht danach, dass der Asket euer Meister ist! Wenn ihr, Kalamer, selber erkennt, dass diese oder jene Dinge schlecht und verwerflich sind, von den Verständigen getadelt werden und, ausgeführt und unternommen, zu Unheil und Leiden führen, so möget ihr, Kalamer, dieselben aufgeben.

(*Anguttara-Nikaya*; III.66)

Im folgenden soll auf die hauptsächlichsten ethischen Forderungen und sittlichen Tugenden eingegangen werden, wie sie im Rahmen der *bunbu-ryôdô*-Tradition aufscheinen.<sup>262</sup> Während Übel und Laster gewissermaßen als negative Seite der menschlichen Natur gesehen werden, die es zu überwinden oder aber zu zügeln gilt, stellen Sittlichkeit und Tugend die positive Seite menschlicher Ausdrucksfähigkeit dar.

In diesem Zusammenhang steht 'Tugend' für weit mehr als die Beachtung und Einhaltung bestimmter Verbote oder Vorschriften; neben der Notwendigkeit moralischer Läuterung für die Entwicklung im Kampf förderlicher Bewusstseinszustände (Kap.5) ist Tugend für sich genommen schon eine Wirkkraft oder Befähigung ('Tauglichkeit'), welche eine tatsächliche Umgestaltung der Realität möglich macht.<sup>263</sup> In diesem Sinne ist 'Tugend' gleichbedeutend mit dem *de*-Konzept im Taoismus und Konfuzianismus, welches sich auf die wirksame Anwesenheit des *dao* in der reifen Persönlichkeit bezieht. Darüber hinaus verweist auf eigene Einsicht gründendes Tugendstreben und sittliches Bemühen auf den Bodhisattva-Weg des Mahayana-Buddhismus, in welchem – gründend in der Erkenntnis von der Nicht-

---

<sup>262</sup> Dies soll, mit Bezug auf die zugrundeliegenden klassischen Schriften, in einer allgemeinen Form geschehen, d.h. ohne näher auf die unterschiedlichen Auffassungen und Interpretationen bestimmter Konzepte einzugehen. Ausführlichere Darstellungen finden sich u.a. bei Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*; Wing-tsit Chan, *A source book in chinese philosophy*; Tessenow, *Der chinesische Moralbegriff 'i' - Analyse von Texten aus Philosophie und Geschichtsschreibung*; Opitz, *Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik*.

<sup>263</sup> Vgl. das lateinische *virtus*, welches z.B. in dem Wort 'Virtuose' die meisterliche Beherrschung und Ausübung einer bestimmten Fertigkeit beinhaltet.

Unterschiedenheit von einem Selbst und Anderen - nicht mehr (nur) das eigene Wohl, sondern das Wohl aller Lebewesen angestrebt wird.

An dieser Stelle zeigt sich auch der Übergang von einer reinen Standesethik, welche die Anforderungen an die Mitglieder einer bestimmten Klasse definiert und wie sie beispielsweise in den Hausgesetzen zum Ausdruck kommt, zu einer Individualethik, die ihren Hauptanspruch an das freiwillige und persönliche Bemühen jedes Einzelnen richtet. Die Vorstellung des Samurai als moralisches Leitbild für die von ihm beherrschten Gesellschaftsteile während der Tokugawa-Zeit bleibt dabei hinter dem in den *bunbu-ryôdô*-Texten geforderten Anspruch insofern weit zurück, als hier nicht mehr die Stabilität der Sozialordnung an erster Stelle steht, sondern die individuelle Vervollkommnung auf dem 'Weg von Schwert und Pinsel'.

Es gibt in der Welt einen immer sieghaften Sinn und einen immer sieglosen Sinn. Der sieghafte Sinn heißt Demut, der sieglose Sinn heißt Gewalt. Beides ist leicht zu erkennen, aber die Menschen erkennen es noch nicht. Darum haben die Alten gesagt: Gewalt verlässt sich darauf, dass andres dem eigenen Selbst nicht gleichkommt; Demut verlässt sich auf das, was aus dem eigenen Selbst hervorgeht.  
(Liä Dsi; II.17)<sup>264</sup>

#### 4.2.2. MENSCHLICHKEIT

Das Schriftzeichen *jen* (japanisch *jin*) setzt sich aus den beiden Komponenten 'Mensch' und 'zwei' zusammen, was schon auf die wesentliche Bedeutung der damit verbundenen Vorstellungen hinweist; nämlich auf zwischenmenschlichen Beziehungen und wie diese in idealer Weise sein sollten. Zu den vielfältigen Übersetzungen und Deutungsversuchen von *jen* gehören dabei 'Menschlichkeit', 'Menschenliebe', 'Güte', 'Mitgefühl', 'Wohllollen', 'Sittlichkeit' u.a.<sup>265</sup>

*Jen* ist einer der Schlüsselbegriffe konfuzianischer Tugendlehre und wird in den 'Diskursen' des Konfuzius häufig angeführt - mit einer Vielzahl von Nuancen was seine Bedeutung(en) betrifft. Weiterhin findet er Behandlung im *Chung Yung*, im Werk des Mencius und in den

---

<sup>264</sup> Wilhelm, *Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*; S.66

<sup>265</sup> "Das Wort 'Ren' im Chinesischen schwankt zwischen den beiden Hauptbedeutungen 'Güte' und 'Menschlichkeit'. In der Übersetzung besteht der Zwang, immer nur eines dieser beiden annähernden Äquivalente im Deutschen zu gebrauchen. Der Leser sollte sich dieser Schwierigkeit bewusst sein und selbst mitdenkend die nötige Bedeutungsergänzung hinzufügen." (Schwarz, *Konfuzius – Gespräche des Meisters Kung*; S.191)

Schriften der Neokonfuzianer.<sup>266</sup> Wesentlich bei allen Unterschieden ist hierbei in erster Linie jedoch dass *jen* eine dem Menschen ureigene Befähigung darstellt, seine egoistischen Tendenzen zu bändigen und zu überwinden und somit eine der grundlegenden Bedingungen für jede (annähernd) stabile Sozialordnung ist.

Mong Dsi sprach:

‘Menschlichkeit ist Menschenart. Menschlichkeit ist der Weg des Menschen.’

(Mong Dsi - *Dsin Sin*)<sup>267</sup>

Große Bedeutung gewann in der Folge auch die Frage, ob *jen* eher ein abstraktes und unveränderliches (d.h. für alle auf die gleiche Weise zum Ausdruck gebrachtes) Ideal darstellt, oder ob es vielmehr unter Berücksichtigung der unterschiedlichen gesellschaftlichen Gegebenheiten und kulturellen Umstände modifiziert werden muss. In der Behandlung dieser Thematik haben v.a. die Denker der konfuzianischen und der mohistischen Tradition sehr unterschiedliche Wege eingeschlagen.<sup>268</sup> Eine folgenschwere Werteverknüpfung findet sich dabei gleich zu Beginn der dem Konfuzius zugeschriebenen Aussprüche, indem als wichtigster Grund für die Menschlichkeit die ‘kindliche Pietät’ und Ehrerbietigkeit (hsiao; jap. *kô*) angeführt werden. Die damit hergestellte Beziehung zwischen Menschlichkeit und Ordnung aufgrund von Gehorsam gegenüber dem Familienvorstand hat nicht nur das traditionelle chinesische Werteverständnis entscheidend geprägt, sondern diente darüber hinaus in abgewandelter Form in Japan zur Legitimierung und Festigung der Beziehungen zwischen Herr und Vasall während der Zeit der partiellen oder alleinigen *bushi*-Herrschaft und bestimmte sogar noch die neu gestaltete Ideologie der Meiji-Zeit.<sup>269</sup>

---

<sup>266</sup> Siehe hierzu auch Wing-tsit Chan, *A source book in chinese philosophy – Appendix: On translating Certain Chinese Philosophical Terms*. Als weniger hoheitsvoll, vielleicht aber nicht weniger zutreffend lässt sich *jin* auch ganz einfach mit ‘Verständnis’ (für den Anderen) übertragen.

<sup>267</sup> Wilhelm, *Mong Dsi – Die Lehrgespräche des Meisters Meng K’o*; S.200

<sup>268</sup> Noch eine Stufe weiter ginge die Frage, ob *jen* überhaupt anders zum Ausdruck gebracht werden kann als den jeweiligen konkreten Umständen entsprechend und somit stets ‘neu’ bzw. ‘einmalig’.

<sup>269</sup> Idealerweise wäre der Prozess so, dass ein Kind in dem Maße, indem es liebevolle Zuwendung durch die Eltern erfährt, es diesen vertraut und zugleich die Notwendigkeit und Bedeutung des gegenseitigen Füreinander-Sorge-Tragens zunächst im familiären, dann in einem auf alle Mitglieder der Gemeinschaft (und eventuell auf alle Menschen überhaupt) ausgeweiteten Umfang erkennt. Eine solche ‘Kindesliebe’ wäre dann keine autoritative Forderung nach Gehorsam, sondern das Resultat selbst erfahrener Fürsorge durch die Eltern - d.h. die Verpflichtung ist nicht einseitig sondern eine gegenseitige.

Der Meister sprach:

‘Selten geschieht es, dass einer, der seine Eltern und älteren Brüder ehrt, willentlich gegen Höhergestellte verstößt. Niemals aber ist es noch vorgekommen, dass einer, der nicht gegen Höhergestellte zu verstoßen gewillt ist, Wirrnisse verursachen möchte. Der edle Mensch bemüht sich um das Wesentliche (*hon / moto*). Ist das Wesentliche fest eingewurzelt, so erwächst daraus der [Rechte] Weg. Liegt nicht die Wurzel (*moto*) aller Menschlichkeit darin, seine Eltern und älteren Brüder zu ehren?  
(*Lun Yü*; I.2)

Im weiteren Sinne weist *jen* Ähnlichkeiten mit den buddhistischen Konzepten von *maitri* (*metta*; ‘Güte’, ‘Wohllollen’) *mudita* (‘Mitfreude’) und *karuna* (‘Erbarmen’, ‘tätiges Mitgefühl’) aus, welche zu den vier *brahma-vihara*, den ‘göttlichen Verweilungszuständen’ gerechnet werden. Aus dem abendländischen Raum wäre hier v.a. an die christliche Nächstenliebe und *caritas* zu denken.

Der Meister sprach:

‘Was du dir selbst nicht wünschst, das tu auch keinem Andern an.’  
(*Lun Yü*; XII.2)

#### 4.2.3. RECHTSCHAFFENHEIT

‘Rechtschaffenheit’ (*gi*) ist die zweite zentrale Tugend, welche notwendigerweise zur ‘Menschlichkeit’ hinzutreten muss, um ein Ungleichgewicht oder Einseitigkeit im eigenen Handeln und Denken zu vermeiden.

Das chinesische Schriftzeichen bezieht sich ursprünglich auf den rechten Vollzug der Riten im Rahmen von Feiern und Opferungen für Götter, Ahnherren und Geister. Im erweiterten Sinne bedeutet ‘Rechtschaffenheit’ dann das Einhalten und Erfüllen der einen obliegenden Pflichten; unabhängig von den eigenen Vorlieben und Wünschen oder denen anderer. Somit stellt ‘Rechtschaffenheit’ die begrenzende Komponente zwischenmenschlicher Beziehungen dar. Nicht alles, was vom Standpunkt des reinen Wohllollens und Mitgefühls (*jin*) aus erstrebenswert scheint, kann auch ohne weiteres so durchgeführt werden, wenn es gegen bestimmte Traditionen oder Werte verstößt, welche grundlegend zur stabilen Ordnung der Gesellschaft oder einer menschlichen Beziehung beitragen.<sup>270</sup> ‘Pflichterfüllung’ und

---

<sup>270</sup> „Das Dao des Menschen zu erlernen, bedeutet, Ren und Yi, Liebe und Gerechtigkeit in all unseren Gedanken und Handlungen zu erforschen. Eines der Geheimnisse des Lebens ist, zu lieben, Liebe auszudrücken mit der Gesamtheit unseres Seins. Es ist die Grundlage für das Leben mit unseren Mitmenschen und auch die Grundlage

‘Gerechtigkeit’ sind daher zwei weitere Aspekte von *gi*, welche durchaus mit anderen Werten in Konflikt geraten können.<sup>271</sup>

Wer sich selbst misshandelt, dem ist nicht zu raten; wer sich selbst wegwirft, dem ist nicht zu helfen. In seinen Worten Ordnung und Recht missachten, heißt sich selbst misshandeln; zu sagen, ich kann nicht in der Güte verharren und der Pflicht folgen: heißt sich selbst wegwerfen. Die Gütigkeit ist die friedliche Wohnung des Menschen, die Pflicht ist der rechte Weg des Menschen. Wer diese friedliche Wohnung leer stehen lässt, statt darin zu wohnen, wer diesen rechten Weg verlässt, statt darauf zu wandeln, der ist übel dran.

(Mong Dsi - *Li Lou*)<sup>272</sup>

Und in demselben Sinne heißt es bei Kaibara Ekken:

Mitgefühl und Rechtschaffenheit des Menschen sind wie das Yin und Yang des Himmels. Ohne diese gäbe es keine Schöpfung, der Wechsel der vier Jahreszeiten wäre zu Ende, die zehntausend Dinge wären nicht geboren und der Weg von Himmel und Erde wäre nicht entstanden. Gäbe es nicht des Menschen Mitgefühl und Rechtschaffenheit, würde die Kraft (*toku*) seines Herzens zugrunde gehen, die fünf Wege (*gorin*) wären nicht gangbar und der Weg des Menschen wäre nicht errichtet.

(Kaibara Ekken – *Gojôkun*)

Hiermit verbunden ist die Frage, wodurch ein Erkennen dessen möglich wird, was in der jeweiligen Situation das Rechte und Angemessene ist. Ähnlich wie bei der Frage nach der Natur des Menschen reicht das Spektrum der Ansichten dabei von einem natürlichen oder gottgegebenen Wissen um die Rechtschaffenheit bis hin zur Vorstellung, diese müsse durch Erziehung und Übung erlernt werden. Die Ansicht über die Rechtschaffenheit als vom Himmel stammend, aber in den Menschen natürlich wirksam bringt dabei der Zen-Mönch Takuan in seiner Schrift *Reirôshû* (‘Der klare Juwelenlaut’) zum Ausdruck:

---

für unser eigenes Leben. Zu Problemen wird es immer dann kommen, wenn der Liebe die Gerechtigkeit als ausgleichendes Gegenstück fehlt.“ (Lowenthal, *Es gibt keine Geheimnisse – Professor Cheng Man-ching und sein Taijiquan*; S.167)

<sup>271</sup> Der Konflikt zwischen *ninjô* (menschlichem Gefühl) und *giri* (Pflicht) ist ein beliebtes Motiv des *Jôruri*-Puppentheaters der Edo-Zeit.

<sup>272</sup> Wilhelm, *Mong Dsi – Die Lehrgespräche des Meisters Meng K’o*; S.117

Rechtschaffenheit ist eine außerordentlich wichtige Sache. Sie ist im Grunde nichts anderes als das Prinzip des Himmels, das allen Dingen Leben gibt. Wird sie vom menschlichen Körper erlangt, so nennt man sie unsere Natur. Ihre anderen Namen sind Tugend, der Weg, menschliche Herz-Gesinnung, unbedingte Redlichkeit und Schicklichkeit. Name und Erscheinungsbild ändern sich je nach den Umständen, doch im Grunde ist es nur ein Ding.

(Takuan - *Reirôshû*)<sup>273</sup>

Entscheidend ist aber auch hierbei letztlich wieder (ebenso wie bei der Frage nach der Natur des Menschen), inwieweit sich der Einzelne selbst um Rechtschaffenheit und deren Verwirklichung in der Praxis bemüht.

Über die grundlegende Bedeutung der Rechtschaffenheit für den Menschen im Sinne eines vorurteilsfreien Denkens und Handelns heißt es bei Konfuzius:

Der Meister sprach:

‘Der edle Mensch verhält sich so zu allem, was unter dem Himmel geschieht: nichts, das er unbedingt gutheißt, nichts, das er unbedingt ablehnt; dem Gebot der Rechtschaffenheit folgt er.’

(*Lun Yü*; IV.10)

Und bei Takuan heißt es :

Rechtschaffenheit ist das Unverkrümmte, welches das Innerste des menschlichen Geistes ausmacht; und wenn man diese Gerade im Innersten des menschlichen Geistes als Richtschnur benutzt, wird alles hervorgebrachte von dieser Rechtschaffenheit sein.

(Takuan - *Reirôshû*)<sup>274</sup>

Auch im Zusammenhang mit der Rechtschaffenheit stellt sich dabei das Problem, nicht fälschlicherweise egoistische Ansichten oder auf Begehren beruhende Absichten mit dem eigentlich notwendigen und rechten Verhalten zu verwechseln. Dies würde bedeuten, bewusst oder unbewusst, private bzw. selbstsüchtige Interessen unter dem Namen der

---

<sup>273</sup> Wilson, *Zen in der Kunst des kampflösen Kampfes*; S.57

<sup>274</sup> Wilson, *Zen in der Kunst des kampflösen Kampfes*; S.58

(vermeintlichen) Pflichterfüllung dem tatsächlich notwendigen und angemessenen Handeln vorzuziehen.<sup>275</sup>

Aus Unmut über eine Beleidigung zu sterben, das sieht aus wie Rechtschaffenheit, ist aber etwas anderes. Man vergisst sich im Zorn des Augenblicks, das ist alles. Das hat überhaupt nichts mit Rechtschaffenheit zu tun. Nennen wir es bei seinem richtigen Namen: Zorn. Denn bevor einer beleidigt wird, ist er schon von der Rechtschaffenheit abgewichen. Weil er abgewichen ist, erfährt er Beleidigung. Wer in Gesellschaft anderer nicht von der Rechtschaffenheit abweicht, der wird auch nicht von ihnen beleidigt. Wenn man beleidigt wird, muss man sich sofort klarmachen, dass man vorher schon seine Rechtschaffenheit verloren hat.

(Takuan - *Reirôshû*)<sup>276</sup>

#### 4.2.4. SITTLICHKEIT

Als nächstes soll nun auf einige Aspekte der mit dem Begriff *rei* (chinesisch *li*) verbundenen Vorstellungen eingegangen werden. Ähnlich wie 'Rechtschaffenheit' steht auch *rei* ursprünglich in einem sakralen Zusammenhang mit den auf die rechte Weise zu vollziehenden Opferzeremonien an die übernatürlichen Kräfte. Im weiteren Sinne bezieht sich *rei* dabei zunächst auf den umfassenden Komplex 'kultisch-religiöser' Riten und Bräuche, deren Einhaltung den geordneten Fortbestand der Welt und der Gesellschaft sichern (vgl. Kap.1). Die Durchführung der höchsten (d.h. das ganze Reich betreffenden) Feierlichkeiten oblag dabei im chinesischen Altertum (wie in vielen anderen frühen Kulturen auch) einer Art Priester-König, welcher zwischen den Menschen und dem höchsten Gott (oder Göttern) vermittelte und zugleich oberste militärische und politische Macht innehatte (zumindest nominell).

Neben diesen kosmischen Bezug der Riten tritt nun als zweite Komponente der rechte Umgang mit den Geistern der Verstorbenen. In ähnlicher Weise wie der Herrscher des Landes die Verantwortung für das Gedeihen seines Volkes und Reiches trägt, tragen die

---

<sup>275</sup> Eben solche Selbsttäuschungen zu erkennen ist eines der Anliegen der verschiedenen Methoden der Geistes- und Kulturschulung, wie sie aus dem Buddhismus und Taoismus in die *bunbu-ryôdô*-Tradition eingegangen sind. Sehr viel komplizierter ist die Frage nach dem absoluten Wesen von Gerechtigkeit, wie es im Abendland und der christlichen Tradition viel diskutiert wurde. Die 'göttliche Gerechtigkeit' als solche übersteigt dabei menschliches Vorstellungsvermögen; daneben geht es v.a. um die Fragen von 'gleichem Recht für alle', 'Regeln und Ausnahmen' und 'gleiches Recht für Gleiche'. Siehe auch: Pieper, *Das Viergespann*.

<sup>276</sup> Wilson, *Zen in der Kunst des kampflösen Kampfes*; S.57 Die entschiedene Ablehnung des Zorns findet sich auch in der stoischen Philosophie, siehe z.B. Seneca, *Drei Bücher vom Zorn*.

Familienoberhäupter durch die ordnungsgemäße Darbringung von Opfern an die Ahnen Verantwortung für den Fortbestand und das Wohlergehen der Familie.

Die dritte Komponente schließlich bildet der rechte und geordnete Umgang der Menschen untereinander; dabei sind es vor allem die Heiligen und Weisen, denen aufgrund ihres vollkommenen Wissen und Handelns besondere Verehrung zuteil wird.<sup>277</sup>

Die Sitte hat drei Wurzeln: Himmel und Erde sind die Wurzeln unserer Natur, die Ahnen sind die Wurzel unseres Stammes, der Herr und Meister ist die Wurzel der Ordnung. Ohne Himmel und Erde gibt es kein Leben, ohne die Ahnen gibt es keine Abstammung, ohne Herrn und Meister gibt es keine Ordnung. Wenn diese drei Dinge irgendwie fehlen, so ist Sicherheit unter den Menschen unmöglich. Darum ist es Sitte, oben dem Himmel und unten der Erde zu dienen, die Ahnen zu ehren und den Meistern zu spenden. Das sind die drei Wurzeln der Sitte.

*(Li Gi – Li San Ben)*<sup>278</sup>

In späterer Zeit war es insbesondere die dritte Komponente, d.h. die rechte Regelung der menschlichen Beziehungen in Form festgelegter Verhaltensweisen, welche in den Mittelpunkt der Betrachtungen rückte. In diesem Sinne kann *rei* unter anderem mit Begriffen wie 'Sittlichkeit', 'Achtung', 'Umgangsformen', 'Respekt', 'Etikette' o.ä. gedeutet werden. Dabei gab es für alle Anlässe und Verrichtungen und für alle Beziehungsebenen teilweise minutiös vorgeschriebene Ausdrucksweisen. Dies hat Kritikern immer wieder Anlass dazu gegeben, einerseits in den 'Riten' lediglich das Bemühen herrschender Gruppen um Konsolidierung ihrer Macht zu sehen, und andererseits das Abgleiten in reine Äußerlichkeiten oder Formalitäten zu bemängeln. So berechtigt solche Kritiken auch immer wieder sein mögen darf dabei doch nicht übersehen werden, dass die Riten zunächst einmal Sicherheit im Umgang mit anderen Menschen zu geben vermögen, und darüber hinaus durch ihre

---

<sup>277</sup> Hier liegt auch der Grund für die Hochachtung gegenüber den Gebildeten (*ju*), die, ob ihrer Kenntnis der rechten Formen des Verhaltens und kultischer Akte, oftmals als Berater und Erzieher tätig waren. „Des Beraters Daseinsberechtigung leitet sich davon ab, dass er weiß, wie mit Hilfe von Traditionsrecht und zeremoniell korrektem Betragen Ordnung in eine Welt gebracht werden kann, die sich chronisch im Zustand des Aufruhrs befindet. Riten haben ihre Daseinsberechtigung also aus der Überlegung heraus, dass sie zivilisierend wirken; der Mensch ohne Riten befindet sich im Zustand ungeschlichteter Barbarei.“ (Ess; *Der Konfuzianismus*; S.37)

<sup>278</sup> Wilhelm, *Li Gi – Das Buch der Riten, Sitten und Bräuche*; S.205

festgelegten Ausdrucksformen durchaus dazu beitragen können, gewünschte Aktionen und Reaktionen zu fördern sowie umgekehrt unerwünschte Handlungsmuster zu hemmen.<sup>279</sup>

Der Meister sprach:

‘Ehrfurchtsvolles Gebaren ohne Mäßigung durch die Riten führt zu hilfloser Geschäftigkeit; Sorglichkeit ohne Mäßigung durch die Riten führt zu Überängstlichkeit; Kühnheit ohne Mäßigung durch die Riten führt zu Übergriffen; Offenheit ohne Mäßigung durch die Riten führt zu Hemmungslosigkeit.’

(*Lun Yü*; VIII.2)

Weit wichtiger jedoch ist, das für die (r)echte Ausführung der Riten und somit auch für ihre Wirksamkeit die innere Haltung, und nicht die äußere Form ausschlaggebend ist. Weder bloße Worte noch schöne Handlungen allein vermögen jene ordnungsstiftende Wirkung hervorzurufen, wie sie nur durch jene rechte innere Verfassung zustande kommt, welche die Individualität des Einzelnen zur ‘Person’ bzw. ‘Persönlichkeit’ erhebt und durch welche die geistige Wirkkraft (*toku*) der kosmischen Ordnung (*tendô*) die Gesicke der Menschen hilfreich leitet.<sup>280</sup>

Lin Fang fragte, was vorrangig bei den Ritualgebräuchen sei. Der Meister sprach:

‘Eine bedeutsame Frage, fürwahr. Bei den Festlichkeiten ist es besser, sparsam als verschwenderisch zu sein; bei den Totenfeiern ist ehrliche Trauer wichtiger als ein überschwängliches Zeremoniell.’

(*Lun Yü*; III.4)

---

<sup>279</sup> In ähnlicher Weise wird im Abendland der sprichwörtliche ‘Knigge’ in der Regel nur noch als Beispiel für ein obsoletes und rein äußerlichen Zwängen gehorchendes Verhalten missverstanden; sein berühmtes Buch *Über den Umgang mit Menschen* (1788/96) setzt jedoch an erste Stelle die Selbstbildung und das Bemühen um wohlgeordnete zwischenmenschliche Beziehungen.

<sup>280</sup> Heutzutage wird ‘Persönlichkeit’ häufig mit Individualität verwechselt oder gleichgesetzt. Im ursprünglichen Sinne des Wortes jedoch ist eine ‘Persönlichkeit’ eben gerade ein Mensch, welcher (durch Übung oder im Ritus) sich seiner individuellen Züge entledigt und somit transparent (‘durchscheinend’) für eine verborgene, ‘überindividuelle’ Kraft oder Wirklichkeit wird.

#### 4.2.4. WISSEN UND WEISHEIT

Wissen und Weisheit stehen für zwei verschiedene Aspekte oder Ausformungen einer besonderen Tugendkraft und Geisteshaltung, welche sowohl in den Lehren des Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus, als auch in der christlich-abendländischen Tradition eine lange Geschichte hat.<sup>281</sup> Die Bedeutung dieser Begriffe wurde dabei nicht nur von den jeweiligen Traditionen und Strömungen, sondern auch innerhalb dieser selbst zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich interpretiert.

Der Meister sprach:

‘Yu, soll ich dich das Wissen lehren? Was man weiß, als Wissen gelten lassen, was man nicht weiß, als Nichtwissen gelten lassen: das ist Wissen.’

(*Lun Yü*; II.17)

Im folgenden sollen einige der verschiedenen Bedeutungsebenen von ‘Wissen’ und der damit verbundenen Vorstellungen aufgezeigt werden.<sup>282</sup>

Einen ersten Einstieg bietet dabei die Verbindung zwischen Wissen und Lernen, welcher insbesondere in der konfuzianischen Tradition durch die Betonung der Notwendigkeit von Bildung und Erziehung Geltung verschafft wurde. Der Mensch ist stetig dazu angehalten zu lernen; sei es nun aus rein pragmatischen Gründen (um sich in der Gesellschaft zu behaupten und von ihr akzeptiert zu werden, um seine eigenen Ziele zu erreichen etc.), sei es aus ideellen und spirituellen Überlegungen heraus (um die Möglichkeiten und Anlagen der menschlichen Natur auszuschöpfen oder weiterzuentwickeln, um religiöse Verdienste anzusammeln oder um Befreiung, Erleuchtung o.ä. zu erlangen). In diesem Sinne bedeutet ‘Wissen’ kein einmalig zu erreichendes Ziel, sondern eine fortwährende, ja lebenslange Auseinandersetzung des Einzelnen mit sich selbst, seinen Mitmenschen, seiner Umwelt, etc.

Der Meister sprach:

‘Zu lernen und das Erlernte immer wieder zu üben – erfreut das etwa nicht?’

Die Ankunft von Freunden aus der Ferne – stimmt sie etwa nicht heiter?’

Verkannt werden ohne zu grollen – zeigt das nicht etwa Edelmut?’

(*Lun Yü*; I.1.)

---

<sup>281</sup> Vgl. Die *Bücher der Lehrweisheit* im Alten Testament (Einheitsübersetzung).

<sup>282</sup> Das Verb ‘wissen’ leitet sich her vom indogermanisch *ueid*, was soviel wie ‘sehen’, ‘erblicken’ bedeutet (vgl. *veda*). Es ist dies ein weiteres Beispiel für die körpersinnlichen Grundlagen vieler heute nur mehr rein abstrakt gebrauchter Begriffe.

Als wichtigste Quellen um Wissen zu erwerben können dabei ganz grundsätzlich (mit unterschiedlicher Gewichtung je nach Tradition und Zeit) die Unterweisung durch Eltern und Lehrer, die Natur und die natürliche Umwelt, das eigene Innere sowie das Studium der überlieferten klassischen Texte und heiligen Schriften ausgemacht werden. Im Rahmen der *bunbu-ryôdô*-Tradition und ihrer Verknüpfung von kriegerischer Ausbildung, ethischer Persönlichkeitsbildung und umfassender Geistesschulung kommen dabei alle vier der hier angeführten Quellen zum tragen (vgl. 2.2.).<sup>283</sup>

Meister Kung sprach:

‘Jene, die Wissen von Geburt an mitbekommen haben, stehen am höchsten. Jene, die Wissen durch Lernen erwerben, stehen eine Stufe niedriger. Jene, die erst lernen, wenn sie in Bedrängnis geraten, stehen noch eine Stufe niedriger. Jene aber, die auch in bedrängter Lage nicht lernen wollen, stehen am niedrigsten im Volk.’

(*Lun Yü*; XVI.9)

Eine solche Auffassung stellt quasi die positive Seite des Lernens und Wissens dar und repräsentiert die Fähigkeit des Menschen, aus eigener Kraft und durch eigenes Bemühen den von ihm angestrebten Zielen näher zu kommen. ‘Wissen’ meint dabei auch ganz pragmatisch, nicht übereilt und vorschnell, sondern besonnen und bedachtsam zu handeln und zu urteilen. Zu den wichtigsten hiermit verbundenen Fertigkeiten gehört dabei die Befähigung zur Unterscheidung und Analyse, d.h. das Wissen um Gemeinsamkeiten und Unterschiede bezüglich der zahlreichen Strukturen der Welt und des Menschen sowie die Fähigkeit, mittels Nachdenken hilfreiche und schädliche Handlungsweisen voneinander unterscheiden zu können.<sup>284</sup> Die negative Seite eines solchen Lernens stellt eine reine Buchgelehrtheit oder

---

<sup>283</sup> Dabei haben besonders die aus dem Studium des Verhaltens und der Bewegungen von Tieren gewonnenen Erkenntnisse zur Entwicklung zahlreicher Qi-Gong-Methoden (‘Spiel der Fünf Tiere’; ‘Fliegender Kranich-Qi-Gong’ u.a.) und Kung-Fu-Stilen (Baihequan – Weißer Kranich; Tanglangquan – Gottesanbeterin; Shequan – Schlange u.v.a.) beigetragen. Siehe hierzu z.B. das Kapitel über das ‘Form-Absicht-Boxen’ (Hsing-i-chuan) in Reid / Croucher, *Der Weg des Kriegers*. Auch die moderne Technik entdeckt jedoch (wieder) immer mehr die Natur als Vorbild (Robotik und Bionik).

<sup>284</sup> So ist für Mencius die dem Menschen eingeborene Kenntnis von richtig und falsch die Anlage der Weisheit, während in der Vedanta-Philosophie *viveka* die Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschen bedeutet (vgl. Shankara: *Viveka-chudamani*, ‘Kleinod der Unterscheidung’). Die christliche Tradition kennt die ‘Unterscheidung der Geister’, welche besonders in den von Ignatius von Loyola begründeten ‘Exerzitien’ und der darauf aufbauenden ignatianischen Spiritualität eine wichtige Rolle spielt.

Sophisterei dar, der entweder jeder tatsächliche, d.h. durch Handeln verwirklichter Bezug fehlt oder die sich in selbstgefälligen intellektuellen Spielereien verliert.<sup>285</sup>

Demgegenüber, bzw. diese Auffassung von Wissen ergänzend, steht die Einsicht in die Begrenztheit menschlichen Wissens und menschlicher Fähigkeiten sowie der Verweis auf die (zumindest logisch-begriffliche) Unergründlichkeit und Unfassbarkeit des 'Letzten', 'Höchsten' oder Absoluten. Auch hierbei kann wieder eine förderliche und eine hemmende Haltung unterschieden werden. Im hilfreichen Sinne ist dabei ein Zustand des Nichtwissens zu verstehen, welcher es ermöglicht ständig neues wahrzunehmen und aufzunehmen (was bei einem Festhalten an vermeintlichen oder tatsächlichem bereits vorhandenem Wissen nicht mehr möglich ist).<sup>286</sup> Die negative Seite einer solchen Haltung ist das kategorische Abstreiten jeglicher Lernfähigkeit und Erkenntnismöglichkeit, welches leicht zum Wegbereiter für Defätismus, Fatalismus, Extremismus u.a. unversöhnliche Positionen wird.

Ein Krieger sollte Richtig und Falsch vollständig verstehen. Wenn er weiß, wie das eine getan und das andere vermieden werden kann, wird er Bushidô, den Weg des Kriegers, erreichen.

(Daidôji Yuzan - *Budô shoshinshû*)<sup>287</sup>

Die zentrale Rolle, welche Wissen, Weisheit und Erkenntnis in den Lehren des Buddhismus spielen, kommt innerhalb dieser Arbeit an verschiedenen Stellen zum Ausdruck (Vier Edle Wahrheiten, Achtfacher Pfad, Formel des bedingten Entstehens, u.a.).

#### 4.2.6. TREUE UND LOYALITÄT

Treue und Loyalität können als das innere Streben und der äußere Ausdruck einer geistigen Haltung gesehen werden, welche mit dem Begriff *chû* wiedergegeben wird. Das Zeichen für *chû* setzt sich zusammen aus den Komponenten 'Herz', 'Bewusstsein', 'Geist' (*kokoro*) und 'Mitte', 'Inneres', 'Zentrum' (*naka*); *chû* bezieht sich somit auf die inneren Beweggründe und Handlungsabsichten eines Menschen, die durch das bestimmt werden, was sein Herz (d.h. sein Empfinden und Denken) erfüllt.

---

<sup>285</sup> Es scheint dies eine natürliche Entwicklung innerhalb jeder großen religiös-geistigen Tradition zu sein, was oftmals Anlass für Reformen war oder zur Ausbildung neuer Traditionen mitbeigetragen hat.

<sup>286</sup> Vgl. hierzu beispielsweise *Tao Te King*; Kap.1 Auch die Haltung Sokrates vom 'Wissen ums Nichtwissen' weist in diese Richtung, ebenso wie z.B. die 'Gelehrte Unwissenheit' des Nikolaus von Kues.

<sup>287</sup> Keller, *Samurai Beat – Der Zen-Krieger*; S.24

‘Treue’ bedeutet in diesem Zusammenhang das unverrückbare Festhalten an den anderen Tugenden wie Rechtschaffenheit, Menschlichkeit etc., ungeachtet äußerer Probleme, welche einem aus einer solche Haltung erwachsen können (vgl. ‘sich trauen’, ‘vertrauen’). In diesem Sinne ist Treue nicht zu trennen von einem Bemühen um die anderen Tugenden; gemeinsam verbunden und sich gegenseitig stützend bilden sie eine solide Grundlage, auf welcher die gesamte weitere innere und äußere Entwicklung fußt.

‘Loyalität’ dagegen meint im wesentlichen, seine Pflichten gegenüber seinem Land, dem Fürsten, den Eltern u.a. zu erfüllen; ohne Rücksicht auf eventuelle Unannehmlichkeiten oder Gefahr für das eigene Leben, und ohne sich durch egoistische Beweggründe davon abbringen zu lassen. Dabei gründet wahre Loyalität nicht im Zwang oder der Forderung von Seiten anderer, sondern stellt eine freiwillige Einordnung der autonomen Persönlichkeit in den Dienst des Ganzen dar.

Den Schriftgelehrten kann man lieben, aber nicht zwingen; man kann ihm nahe kommen, aber ihn nicht zu etwas nötigen; man kann ihn töten, aber ihm nicht seine Ehre nehmen. In seiner Wohnung ist er nicht üppig, in seiner Nahrung nicht anspruchsvoll. Hat er Fehler, so kann man ihn davon überzeugen, aber nicht ihn schelten. So ist seine kräftige Entschlossenheit.

(*Li Gi – Ju Hing*)<sup>288</sup>

Mit Treue und Loyalität äußerlich eng verbunden (und oftmals damit verwechselt) ist der ‘Gehorsam’ (‘gehorsamen’), welcher sich aber weniger auf die Erfüllung bestimmter Pflichten aus eigener Einsicht (vgl. oben ‘Wissen’ und ‘sehen’) als auf die Ausführung bestimmter Anordnungen (‘auf etwas hören’), ohne diese selbst unmittelbar verstehen zu müssen, bezieht. Gehorsam kommt dabei v.a. in der Beziehung der Kinder zu ihren Eltern, zwischen Lehrer und Schüler sowie Fürst und Diener bzw. Soldat und Befehlshaber zum Tragen.<sup>289</sup>

Die Gehorsamkeit wiederum kann zwei Ursachen haben. Im günstigsten Fall ist Gehorsam die Folge von Vertrauen in (oder sogar dem tatsächlichen Wissen um) die guten Absichten, die gründlichere Kenntnis der Situation, der umfangreicheren Erfahrungen etc. desjenigen, der eine Anordnung gibt (dies gilt oder sollte gelten besonders für die Ausbildung in einem

---

<sup>288</sup> Wilhelm, *Li Gi – das Buch der Riten, Sitten und Bräuche*; S.196

<sup>289</sup> Gehorsam oder die Forderung danach findet sich ganz automatisch in allen Abhängigkeitsverhältnissen und hierarchischen Beziehungen. Vgl. *Tao Te King*, Kap.29: ‘So entspricht es dem Naturgesetz: Manche führen, manche folgen; manche verschaffen sich Gehör, manche verhalten sich still; manche sind stark, manche sind schwach; manche machen weiter, manche verlieren den Mut.’

Lehrer-Schüler-Verhältnis und in der Eltern-Kind-Beziehung). Im schlechtesten Fall, d.h. bei Wissen um die unredlichen Absichten dessen, der die Anweisungen erteilt, erfolgt der Gehorsam aus Angst vor Strafe bei Verweigerung (sei diese nun unmittelbar, d.h. einen selbst betreffend, oder mittelbar, d.h. auf andere, z.B. Angehörige, zielend).<sup>290</sup> Blinder Gehorsam hingegen (‘Kadavergehorsam’), d.h. ein (scheinbar) freudiges Erfüllen von (für Außenstehende) offensichtlich unkluger und / oder unredlicher Befehle und Anweisungen hat seine Ursache meist in der unumstößlichen Überzeugtheit von der Richtigkeit des eigenen Handelns.<sup>291</sup> Eine solche Haltung ist dabei letztlich nur durch die vollständige Bindung an eine andere Person (religiöse, politische, militärische Führer o.ä.) und eine damit einhergehende Annahme von deren Ansichten und Idealen möglich.

Was das Kriegswesen anlangt, so gibt es manchen Rat und manche sachgemäße Gesetze, keines aber, das wichtiger wäre als dies: Niemand soll auf diesem Gebiet ohne Leitung bleiben, weder Mann noch Weib, und niemandes Seele soll sich daran gewöhnen sei es im Ernst oder im Scherz etwas auf eigene Hand allein zu tun, vielmehr soll jeder überall im Krieg und Frieden immer auf den Führer blicken und sich bei jedem Schritt im Leben von ihm lenken lassen bis ins Kleinste hinein, also stille stehen, wenn er es gebietet, und marschieren, sich körperlich üben, sich baden, speisen, des Nachts aufstehen, um auf Wache zu ziehen oder ein Kommando auszuführen, und im Kampfe selbst weder den Feind verfolgen noch ihm weichen ohne die ausdrückliche Anweisung der Befehlshaber, kurz, er soll seine Seele durch gute Gewöhnung so in Zucht nehmen, dass sie überhaupt gar nicht auch nur auf den Gedanken kommt etwas abgesondert von der Gemeinschaft der anderen zu tun, sondern das Leben aller soll soweit wie möglich eine große, in sich geschlossene und feste Gemeinschaft bilden. Denn das ist das kräftigste und beste und zweckmäßigste Mittel zur Errettung im Krieg und zum Sieg. Dass muss denn auch schon im Frieden von Kindheit auf Gegenstand eifrigster Übung sein, dass man nicht minder lerne anderen zu gehorchen als ihnen zu befehlen. Der zuchtlose Eigenwille aber muss aus dem Leben aller Menschen nicht nur, sondern auch aller dem Menschen dienenden Tiere gründlich ausgerottet werden.

(Platon: *Gesetze – Zwölftes Buch*)

---

<sup>290</sup> Die Strafen können körperlicher, wirtschaftlicher und auch anderer Art sein (Demütigung, Entehrung etc.). Siehe hierzu auch Galbraith, *Anatomie der Macht*.

<sup>291</sup> Der Begriff ‘Kadavergehorsam’ wurde – sicherlich meist ungerechtfertigt – als bezeichnend für das Verhältnis der Jesuiten gegenüber ihrem Oberen verstanden. Siehe hierzu auch: Schmidt, *Die Gehorsamsidee des Ignatius von Loyola*.

#### 4.2.7. TAPFERKEIT

‘Tapferkeit’ bezeichnet ganz allgemein eine entschlossene Geisteshaltung, welche bereit ist, für die Pflichterfüllung oder die eigenen Überzeugungen allen Widrigkeiten zu trotzen.<sup>292</sup> Als besondere Tugend des Kriegers meint sie Mut und Furchtlosigkeit, oder zumindest die Fähigkeit zur Überwindung der eigenen Ängste im Angesicht des Kampfes und der damit einhergehenden Gefahren für Leib und Leben.<sup>293</sup> Wahre Tapferkeit erwächst dabei aus einer inneren Verfassung, welche sowohl den Wert und die Einmaligkeit des Lebens als auch dessen Vergänglichkeit verstanden hat und nicht zu verwechseln ist mit Übermut, Risikofreudigkeit oder Waghalsigkeit, welche letztlich nur eigene Schwächen überspielen wollen. Ebenso wenig ist es ein Kennzeichen von Tapferkeit, eifrig und unbesonnen jede nur mögliche Gelegenheit zum Kampf zu ergreifen; oftmals bedarf es gerade vielmehr an Mut, sich die Ausweglosigkeit der eigenen Situation oder die Unnötigkeit einer kämpferischen Auseinandersetzung einzugestehen und so ein eventuelles Blutvergießen zu vermeiden.<sup>294</sup> Auch das ehrgeizige Streben nach Ruhm und Ehre führt weg von der wahren Tapferkeit und wird daher abgelehnt. Tapferkeit muss also stets durch andere Tugenden wie Klugheit, Gelassenheit (Gleichmut) und Besonnenheit getragen werden, wenn sie nicht Gefahr laufen soll, als Selbstzweck das eigentliche Ziel aus den Augen zu verlieren.

Tapferkeit ist die Stärke des Herzens. Man fürchtet nicht was kommt, man neigt sich den Dingen nicht entgegen. Die Energie ist durchdringend. Die Rechtschaffenheit wird gewahrt. Leben und Tod werden weder erstrebt noch gefürchtet.

(Hayashi Razan - *Santokusho*)

Frage: Was hat es mit geringer und mit großer Tapferkeit auf sich?

Der Lehrer sagte: Große Tapferkeit kennt keine üblen Umstände und Anlässe. Wenn man nicht allezeit, bei allen Verrichtungen (*gyôjû-zaga*) und im Verkehr mit Anderen (*gorin*) diese große Tapferkeit hat, kann der Weg nicht begangen werden. Im Heer ist sie für Feldherren und Krieger gleichermaßen bedeutsam. Menschen von niederer Tapferkeit denken nur an ihren kämpferischen Nutzen; und obwohl sie viel vom

---

<sup>292</sup> *Mhd.* Tapfer „fest, gedungen; schwer, gewichtig; wichtig, bedeutend, ansehnlich; streitbar“ - Die Verwendung von ‘tapfer’ im Sinne von „mutig, kühn“, die heute allein üblich ist, kam erst im 15.Jh. auf (*Duden – Herkunftswörterbuch*)

<sup>293</sup> „So ist alle Tapferkeit auf den Tod bezogen; alle Tapferkeit steht im Angesichte des Todes. Tapferkeit ist im Grunde die Bereitschaft zu sterben, genauer gesagt, die Bereitschaft zu fallen, das heißt: im Kampfe zu sterben.“ (Pieper, *Das Viergespann*; S.165)

<sup>294</sup> Siehe auch das letzte der 36 Strategeme im Anhang.

rechten Kriegerum sprechen, sind sie als Feldherrn doch nicht von Wert. Seit jeher haben in China und Japan Feldherren von niederer Tapferkeit den Kampf verloren. Dies muss man sorgfältig bedenken!

(Nakae Tōju - *Bunbu mondō*)<sup>295</sup>

#### 4.2.8. RECHTE REDE, RECHTES SCHWEIGEN

Die Forderung nach rechter Rede und rechtem Schweigen gründet in der essentiellen Bedeutung der Sprache für die Gestaltung und Beschaffenheit des gesamten menschlichen Lebens. Hiermit eng verbunden ist die kulturübergreifende Vorstellung von der schöpferischen Kraft des Wortes, welche den Grund sowohl ´naiver´ magischer Zauberformeln als auch tiefgeistiger philosophischer und religiöser Konzepte darstellt.<sup>296</sup>

Sprache kann viele Zwecke erfüllen; ein wesentlicher ist dabei jedoch sicherlich der, ´Information´ im weitesten und einfachsten Sinne zu vermitteln oder auszutauschen. Eine der ursprünglichsten Forderungen ist daher die nach möglichst klarem Ausdruck, angepasst an Ort, Zeit und Umstände.

Der Meister sprach:

´Bei der Wahl der Worte genügt allein, dass sie den Sinn ausdrücken.´

(*Lun Yü*; XV.40)

Daneben ist die Sprache seit jeher begleitend gewesen bei den unterschiedlichsten Arten der Belehrung und des Unterrichts, seien es praktische und handwerkliche Kenntnisse oder die Vermittlung und Weitergabe philosophischer und religiöser Lehren und Ideen. Entscheidend hierfür ist dabei immer eine zumindest minimale gegenseitige Verständlichkeit, d.h. eine ähnlich geartete geistige Verfassung (Kongenialität), welche erst einen sprachlichen Austausch möglich und sinnvoll macht.

Der Meister sprach:

´Könntest du mit einem Menschen reden und du redest nicht mit ihm, hast du vertan einen Menschen. Kannst du mit einem nicht reden und redest doch mit ihm, hast du

---

<sup>295</sup> Imamura, *Nihon budō taikēi* – Vol.9; S.7

<sup>296</sup> Man denke in diesem Zusammenhang auch an die Frage nach dem Verhältnis von Sprache zu Schrift und die Auffassung, dass nur eine bestimmte Sprache oder Schrift geeignet sei, um die ´grundlegende Wahrheit´ auszudrücken (Hebräisch, Arabisch, Sanskrit o.a.). Eine Kernfrage bezüglich ´Zauberformeln´ ist stets die, inwieweit die lautlich-klanglich richtige Rezitation für die Wirkung mitbestimmend ist und welche Rolle die innere Verfassung (Wissen und Moralität) des Rezitierenden spielen.

vertan deine Worte. Der Wissende vertut nicht Menschen und er vertut auch nicht Worte.'

(*Lun Yü; XV.7*)

Neben solch einer auf Informationsvermittlung und Belehrung zielenden Rede besteht zugleich jedoch immer auch die Möglichkeit der Lüge und anderen Sprachmissbrauchs, welche ihren Ursprung in den eigennützigen Interessen des oder der Menschen haben. Daher betonen quasi alle religiösen und geistigen Traditionen die Bedeutung von wahrer, ehrlicher Rede und weisen auf die schädlichen Folgen der Lüge und anderer sprachlicher Unlauterkeiten hin. Zu den am häufigsten angeführten Übeln gehören dabei u.a.:

- Die bewusste oder gewohnheitsmäßige Verwendung von Worten, deren eigentliche Bedeutung nicht mehr mit den tatsächlichen Gegebenheiten übereinstimmt (dies bildet den Grund der Forderung nach der 'Richtigstellung der Begriffe').

Der Meister sprach:

'Eine Eckenschale ohne Ecken: was ist das für eine Eckenschale, was ist das für eine Eckenschale.'

(*Lun Yü; VI.23*)

- Schmeichelnde und einschmeichelnde Worte, das Nicht-Beantworten gestellter Fragen durch Reden über etwas anderes, Forderungen denen man selbst nicht nachkommt und anderes Gerede, welches entweder keine reale Basis besitzt oder nur dazu dient, vom tatsächlichen Sachverhalt abzulenken.

Der Meister sprach:

'Feingedrechselte Worte und ein wohlgefälliges Gebaren sind selten Zeichen wahrer Menschlichkeit.'

(*Lun Yü; I.3*)<sup>297</sup>

- Jede Form verletzender Rede, d.h. üble Nachrede (Rufmord), voreilige Rede, Schmähere, hetzende und aufwiegelnde Rede (Agitation und Demagogie), lüsterne Rede usw., welche gewissermaßen Angriffe auf die Rechtschaffenheit und Lauterkeit eines anderen bzw. anderer Menschen darstellt oder sonstige direkte und indirekte

---

<sup>297</sup> Vgl. *Tao Te King*, Kapitel 81

schädliche Auswirkungen bzw. Nachwirkungen hat (welche dem Redner keineswegs unmittelbar einsichtig und bewusst sein müssen) .

Der Edle verbreitet keine Gerüchte, er bringt die Leute nicht wegen ihrer Reden in Verlegenheit. Er tut sich nicht vor den Menschen hervor durch seine Fähigkeiten. Seine Worte haben immer einen Kern, seine Handlungen haben immer ein Vorbild.  
(*Li Gi – Dsong Dsi*)<sup>298</sup>

Angesichts der vielfältigen Möglichkeiten sprachlicher Verfehlungen, denen sich noch die Anlässe für Missverständnisse ohne böse Absicht hinzufügen lassen ist es nicht verwunderlich, dass die 'Beherrschung der Zunge' zu einer der wichtigsten Forderungen auf beinahe allen Heilswegen erhoben worden ist. Dabei steht neben dem Bemühen um aufrechte Rede stets auch das Streben nach dem Vermeiden überflüssiger Worte. Ein solches bewusstes Schweigen (bzw. Wortkargheit) soll dabei nicht zuletzt auch dazu verhelfen, den Geist aufmerksamer für die meist unbewusst ablaufenden inneren Prozesse zu machen; somit wird Schweigen schließlich zu einer notwendigen Voraussetzung jeder tiefergehenden Meditation oder Sammlung (vgl. Kap.5.3.1.).<sup>299</sup>

Ich sage euch: Über jedes unnütze Wort, das die Menschen reden, werden sie am Tag des Gerichts Rechenschaft ablegen müssen; denn aufgrund deiner Worte wirst du freigesprochen, und aufgrund deiner Worte wirst du verurteilt werden.  
(Matthäus 12,36-37)

#### **4.2.9. MAß UND MITTE**

Die Forderung an den Menschen, in allen Belangen das rechte, d.h. wohlbemessene und angemessene Maß einzuhalten, bildet eine weitere gemeinsame Grundlage westlicher und östlicher Ethik und Tugendlehre innerhalb der verschiedenen religiösen und philosophischen Traditionen.<sup>300</sup>

---

<sup>298</sup> Wilhelm, *Li Gi – Das Buch der Riten, Sitten und Bräuche*; S.136

<sup>299</sup> In diesem Sinne ist mit 'rechtem Schweigen' nicht nur das Schweigen des Mundes, sondern auch das 'Schweigen des Geistes' gemeint. Siehe hierzu auch: Grün, *Der Anspruch des Schweigens*.

<sup>300</sup> So genießt die als *sophrosyne* bezeichnete Tugend bereits in der frühen griechischen Philosophie hohe Wertschätzung und zählt neben Tapferkeit, Klugheit und Gerechtigkeit zu den vier 'Kardinaltugenden' (siehe u.a. Pieper, *Das Viergespann*).

Der grundlegende Gedanke der Mäßigung ist dabei der, dass Maßlosigkeit (sei es Übermaß, sei es ein entscheidendes Zuwenig) und Zügellosigkeit (Zuchtlosigkeit) nicht nur die stabile Ordnung des individuellen und gemeinschaftlichen menschlichen Lebens gefährden, sondern auch in Widerspruch zu den natürlichen Gesetzen von Welt und Kosmos stehen. Besonders betont wird dies in den Lehren des Taoismus; das *Tao Te King* weist darauf hin, dass es der Wirkungsweise des *dao* entspricht, Extreme auszugleichen und scheinbar unversöhnliche Gegensätze harmonisch zusammenzuführen (z.B. Kap. 4). In Analogie hierzu wird immer wieder auf die Gefahren eines einseitigen Wachstums und eines ständigen Strebens nach mehr hingewiesen, was unweigerlich zu Konflikten der Menschen untereinander führen muss (z.B. Kap. 9, 44, 67). Wer daher in Übereinstimmung mit dem *dao* leben und handeln will, muss erkennen dass Genügsamkeit und Beschränkung keinen Verlust bedeuten, sondern umgekehrt erst ein dauerhaftes Befriedigt-Sein ermöglichen.

Wenn die Welt vom Tao erfüllt ist,  
hält man selbst Rennpferde zur Dungezeugung.  
Wenn die Welt ohne das Tao ist,  
züchtet man Kriegsgrosse in den Vorstädten.  
Kein größeres Verhängnis, als nicht zu wissen, was genug ist.  
Kein größerer Fehler, als nach Gewinn zu gieren.  
Wisset daher, dass genug genug ist,  
und genug wird´s immer geben.  
(*Tao Te King* - Kap.46)

Daneben sind es vor allem Werte wie Demut und Bescheidenheit, welche (besonders auch innerhalb der christlichen Tradition) mit der Idee des rechten Maßes verbunden sind. Hierbei geht es im wesentlichen darum, seine eigene Stellung innerhalb der Welt und der Gesellschaft zu erkennen und sich zu bemühen, nicht die Aufgaben anderer erledigen zu wollen, sondern die einem selbst zukommenden Pflichten gewissenhaft auszuführen; ungeachtet davon, wie gering oder bedeutungslos sie einem auch erscheinen mögen. In einer Übertragung auf die äußeren sozialen Verhältnisse bedeutet dies, sich primär oder ausschließlich um die dem eigenen Stande zukommenden Angelegenheiten zu kümmern; eine Anschauung, welche sich auch im (vereinfachten) *shi-nô-kô-shô*, d.h. Samurai-Bauern-Handwerker-Händler-Aufbau der Tokugawa-Gesellschaft widerspiegelt.

Auch wenn einem im Leben Schmach und Armut zuteil werden, so lassen sich diese doch nicht vom Gesetz (*hō*) der Ursachen und ihrer Wirkungen (*inga*) trennen. Ob man Herr oder Vasall ist, liegt ganz und gar nicht an einem selbst. Leben und Tod, Unheil und Glück folgen den individuellen Neigungen der menschlichen Natur und können den Weisungen des Himmels (*tenmei*) nicht entkommen.

(Takeuchi-ryū – *Heihō shoshin tebikigusa*)<sup>301</sup>

Daher haben Mensch und Natur unterschiedliche Anlagen und unterscheiden sich in ihren Bedürfnissen nach Kleidung, Nahrung und Obdach. Diese gegenseitige Durchdringung in der Welt wird 'natürliche Ordnung des Himmels' (*shizen no tenmei*) genannt. Dies ist auch der Grund dafür, dass es unter den Menschen die vier Gruppen der Krieger, Farmer, Handwerker und Händler gibt.

(Shibukawa-ryū – *Jūjutsu taiseiroku*)<sup>302</sup>

#### 4.2.10. AUFRICHTIGKEIT

Der Begriff *shin*, welcher sich mit 'ehrlich', 'wahr' oder 'Aufrichtigkeit' übersetzen lässt, bildet zusammen mit Menschlichkeit und Rechtschaffenheit sowie Sittlichkeit und Wissen den Komplex der fünf konfuzianischen Haupttugenden.<sup>303</sup> Das Zeichen ist zusammengesetzt aus den Komponenten 'Mensch' und 'Wort' bzw. 'sprechen', womit angedeutet wird, wie die Rede eines Menschen sein sollte, nämlich ehrlich und aufrichtig. Einem solchen Menschen und solchen Worten vermag man auch zu vertrauen und Glauben zu schenken, was denn auch die andere Bedeutungsebene des Begriffes *shin* ausmacht.<sup>304</sup> In diesem Sinne wird es auch zur Übertragung des buddhistischen *shradda* gebraucht, welches den Glauben an bzw. das Vertrauen in die Lehre des Buddha bezeichnet und zu den 'Fünf Kräfte' (*bala*) gezählt wird.<sup>305</sup>

---

<sup>301</sup> Imamura, *Nihon budō taikai* – Vol 6.; S.69

<sup>302</sup> Imamura, *Nihon budō taikai* – Vol 6.; S.350

<sup>303</sup> Zu den Fünf Tugenden siehe auch Kaibara Ekken, *Gojōkun* und Itō Tōgai, *Gakumon kanken*.

<sup>304</sup> „Wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, so könnt ihr sagen zu diesem Berge: Hebe dich dorthin!, so wird er sich heben; und euch wird nichts unmöglich sein.“ (Matthäus 17,20)

<sup>305</sup> Siehe auch Guenther, *Der Buddha und seine Lehre*. Als 'Ausgleich der Fünf Kräfte', d.h. um ein Ungleichgewicht zu vermeiden gilt dabei, dass Glaube durch Weisheit und Tatkraft durch Sammlung (und umgekehrt) mittels der Achtsamkeit ins rechte Lot gebracht werden müssen.

Aufrichtigkeit bedeutet, ehrlich zu sein und sich bei allem an die Wahrheit zu halten, ohne irgendeinen Trug oder Lug. Wenn man nach außen Wahrheit zeigt, aber im Inneren auch nur eine Spur Falsch und Zierde trägt, so es keine Aufrichtigkeit.

*(Bansenshûkai – Shôshin)*

#### **4.2.11. REINHEIT DES HERZENS**

Die 'Reinheit des Herzens' (*shôshin*) kann als Ziel und Vollendung des Tugendstrebens angesehen werden. Sie ist einerseits die Folge eines ausdauernden Bemühens um die anderen Tugenden; zugleich sind jede Handlung, jeder Gedanke und jedes Wort, welche in einem 'reinen', d.h. von den Befleckungen der eigenen Begierden und egoistischen Absichten freien Herz (Geist oder Bewusstsein) gründen gekennzeichnet durch Gerechtigkeit, Menschlichkeit, Weisheit, Sittlichkeit und die anderen Tugenden. Lauterkeit, Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit sind somit stets Erscheinungsformen eines reinen Herzens.

*Shôshin*, 'das lautere Herz', bedeutet Menschlichkeit (*jin*), Rechtschaffenheit (*gi*), Treue (*chû*) und Aufrichtigkeit (*shin*) einzuhalten; andernfalls kann man nicht nur keine mutigen und tapferen Taten vollbringen, sondern seine Pläne auch nicht den Umständen entsprechend durchsetzen.

*(Bansenshûkai – Shôshin)*

Dabei ist es so, dass die innere Verfassung des Menschen sich stets auch in der Ordnung und Regelung seiner äußeren Dinge und Angelegenheiten widerspiegelt und dort ihren entsprechenden Ausdruck finden muss. Dies wiederum bedeutet, dass eine dauerhafte innere Lauterkeit nicht getrennt werden kann von den alltäglichen häuslichen Aufgaben, gemeinschaftlichen Pflichten und der Regelung der zwischenmenschlichen Beziehungen. Dies schafft andererseits die Möglichkeit, durch ein bewusstes Bemühen um sorgfältige Erledigung 'äußerer' Angelegenheiten auch die innere Verfassung zu beeinflussen; eine Vorstellung, wie sie auch dem Konzept der 'Sittlichkeit' mit zugrunde liegt.

Innere Reinheit bedeutet, dass man sein Herz reinigt und vom Schmutz selbstüchtiger Gedanken und zügelloser Phantasien befreit, zu seinem wahren Wesen (*hontai*) der Begierdelosigkeit (*muyoku*) und der Ichlosigkeit (*muga*) zurückkehrt und seine ursprüngliche angeborene himmlische Natur pflegt.

Äußere Reinheit bedeutet, dass man seinen Körper sauber hält, die Kleidung und Wohnung in Ordnung bringt, sein Fluidum in die rechten Bahnen lenkt und, indem

man verhindert, dass das schlechte Fluidum des Äußeren ins Innere dringt, die Innere Reinheit unterstützt.

Außen und Innen sind im Grunde ein Einziges. Ohne die Innere Reinheit gibt es keine Äußere Reinheit.

(*Tengugeijutsuron*)<sup>306</sup>

Mit Bezug auf die *bunbu-ryôdô*-Tradition ist eine solche Lauterkeit zum einen gleichzusetzen bzw. gleichwertig mit dem Zustand des *mushin* (vgl. 5.3.), welcher zur Beschreibung höchster kriegerischer Fertigkeit gebraucht wird. Zum anderen ist es aber auch eine notwendige - wenn auch meist sicherlich idealisierte - Forderung an die Samurai als Machthaber, um Unrecht im eigenen Handeln zu vermeiden und gemäß dem Wohl des Volkes bzw. der Untertanen zu handeln. Dies kommt besonders deutlich in der im Vorwort angesprochenen Lehre des klassischen Textes *Daigaku* zum Ausdruck, demzufolge die Bildung der eigenen Persönlichkeit an erster Stelle stehen muss, wenn eine solide Ordnung der weiteren Beziehungsfelder erreicht werden soll.

Im Mittelpunkt dieses wunderbaren Daseins steht die Lebensordnung der Krieger und die Kriegskunst. Wenn die Kriegskunst nicht Wahrheit der Gedanken (*sei*), Läuterung des Herzens (*shôshin*), Bildung der Persönlichkeit (*shûshin*), Regelung des Hauses, Ordnung des Staates und den Weg zum Frieden im ganzen Reich mit einschließt, dann ist es keine wahre Kriegskunst.

(*Heihô okugi kôroku – Onmyôheigen*)

Im religiösen oder spirituellen Sinne bedeutet ein reines Herz darüber hinaus die Fähigkeit, die Dinge ihrem eigentlichen Wesen nach, d.h. frei von Täuschungen zu erkennen, und zu einem Gefäß für die höchste Wirklichkeit (Gott, *dao* o.ä.) zu werden (vgl. 5.3.4).

Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.

(Matthäus 5,8)

Durch göttliches Licht wird das Herz poliert, so dass es glänzt wie ein geschliffener Spiegel. Ist es dann zum Spiegel geworden, kann man darin das Königreich Gottes und alles, was existiert, widergespiegelt sehen, so *wie es wirklich ist*.

(al-Hakim at-Tirmidhi)<sup>307</sup>

---

<sup>306</sup> Kammer, *Zen in der Kunst, das Schwert zu führen*; S.82

<sup>307</sup> Vaughan-Lee, *Die Karawane der Derwische*; S.79

#### 4.2.12. DIE KRAFT DER TUGEND

Zum Abschluss dieses Kapitels sollen noch kurz einige besondere Aspekte angesprochen werden, welche als Folge oder 'Nebeneffekt' aus dem Streben nach Vervollkommnung in den verschiedenen Tugenden angesehen werden. Dabei zeigen sich viele Gemeinsamkeiten mit denjenigen außergewöhnlichen Fertigkeiten (*tsûriki*), wie sie mit denjenigen besonderen geistigen Verfassungen einhergehen, welche auch für die kämpferische Meisterschaft kennzeichnend sind (vgl. Kap.5.5.).

Eine ganz grundsätzliche Anschauung ist dabei zunächst die, dass ein tugendhaftes Leben nicht nur sich selbst Genüge tut, sondern dem tugendhaften Menschen auch ganz konkret dazu verhilft, eventuellen Widrigkeiten seiner Existenz zu trotzen und sein Dasein dessen ungeachtet als zugleich sinnvoll und weitgehend glücklich zu empfinden. Im gleichen Maße, wie dabei die Verhaftungen an materielle Güter, Begierden und Leidenschaften abnehmen, sollen sich darüber hinaus Wohlstand, Zufriedenheit, Gesundheit etc. ganz von selbst einstellen – sei es noch in diesem Leben, sei es in einer späteren Existenz (Wiedergeburt in einer himmlischen Sphäre, einem Buddha-Land, einer reichbegüterten Familie o.ä.). Dies kann gewissermaßen als der natürliche oder 'karmische' Ausgleich dessen betrachtet werden, was als 'Lohnverzicht' bezeichnet wird: indem nicht mehr nach den Früchten der Werke, d.h. unmittelbaren Belohnungen für das eigene Handeln verlangt wird, werden einem diese ganz von selbst zukommen.

Bleibt man ganz beharrlich bei der Gewaltlosigkeit, verschwindet in ihrer Gegenwart die Feindseligkeit. Bleibt man bei der Aufrichtigkeit, sind Handlungen und ihre Früchte in der Wahrheit gegründet. Nimmt man Abstand vom Stehlen, regnen Juwelen auf einen hernieder. Enthält man sich sexueller Betätigung, entsteht heldenhafte Energie. Ist man frei von Habsucht, wird das Rätsel der Wiedergeburt offenbart.

(*Yoga-Sutra*; II.35-39)

Neben diesen materiellen und spirituellen Begünstigungen wird in vielen Traditionen aber auch darauf hingewiesen, dass mit einem wahrhaft tugenderfüllten Leben auch eine besondere 'Sicherheit' und ein besonderer Schutz verbunden sind. Auf psychologischer Ebene kann dies so verstanden werden, dass mit zunehmender Einsicht und Anerkenntnis der Unbeständigkeit und Wechselhaftigkeit des Daseins, sowie mit der wachsenden Freiheit von der Auffassung eines wie auch immer gearteten 'Ich', welches es nötig hätte bewahrt und beschützt zu werden, der Mensch immer weniger Angriffsfläche für die das gewöhnliche

Leben bestimmenden Ängste und Sorgen bietet. Wo nichts zu verteidigen ist, kann auch nichts angreifen; umgekehrt kann durch solch eine Haltung die bislang zur Aufrechterhaltung eines wie auch immer gearteten Selbstbildes permanent verbrauchte Energie dazu genutzt werden, sich den tatsächlichen persönlichen und konkreten Anforderungen des Daseins zuzuwenden und ihnen gerecht zu werden.

Nun aber kann, und das ist wohlbekannt,  
wer das Leben für sich einzunehmen weiß,  
das Land durchreisen,  
ohne einem Einhorn oder Tiger zu begegnen.  
Beim Zusammenstoß mit den Soldaten  
ist seine Verteidigung unangreifbar.  
Dem Einhorn bleibt keine Stelle, sein Horn hineinzustoßen.  
Dem Tiger bleibt keine Stelle, seine Klaue festzukrallen.  
Den Soldaten bleibt keine Stelle, ihre Klinge anzusetzen.  
Warum ist das so?  
Weil er ohne den Bezirk des Todes ist (*mu-shichi*).  
(*Tao Te King* – Kap.50)

Tiefverwurzelte Kraft (*toku*) zu besitzen heißt,  
wie ein neugeborenes Kind zu sein.  
Giftige Insekten stechen es nicht,  
wilde Bestien reißen es nicht,  
Raubvögel schlagen es nicht.  
(*Tao Te King* - Kap.55)

Dabei gilt hier ebenso wie bei den später behandelten besonderen Geisteskräften (Kap. 5.5.), dass es sich bei ihnen nicht um zu erstrebende Ziele oder Endzustände handelt (oder handeln darf), sondern um Begleiterscheinungen, welche zeigen, dass man sich auf dem richtigen Weg befindet und in die richtige Richtung voranschreitet. In diesem Sinne ist Tugendstreben, ebenso wie die vollkommene kämpferische Meisterschaft (Kap.3) und die vollständige Befreiung des Geistes (Kap.5) im Rahmen der *bunbu-ryôdô*-Tradition eine nie ganz zu Ende gebrachte Aufgabe.

## KAPITEL 5: GEIST UND BEWUSSTSEIN

Die Meisterschaft in der Technik (*ji / waza*) und das Verständnis der zugrundeliegenden Prinzipien (*ri*) sind die beiden entscheidenden Bedingungen, welche das an alle wechselnden äußeren und inneren Umstände angepasste Agieren und Reagieren (*rinki-ôhen*) in der jeweils angemessenen Form (*katachi*) ermöglichen (vgl. Kapitel 3).

Daneben ist es vor allem die geistige Verfassung, welche bezüglich Sieg oder Niederlage im Kampf eine tragende Rolle spielt. In diesem Kapitel sollen die wichtigsten Konzepte verschiedener Bewusstseinszustände untersucht werden, wie sie in den klassischen Schriften und Überlieferungen japanischer Kriegskünste dargestellt werden. Zur Verdeutlichung, sowie um Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufzuzeigen, werden dabei philosophische und religiöse Konzepte unterschiedlicher abendländischer und asiatischer Traditionen mit einbezogen. Dabei ist die Erlangung der wünschenswerten geistigen Verfassung auf das engste mit der inneren Entwicklung und Bildung der Persönlichkeit verbunden, wie sie in Kapitel 4 dargestellt ist.

Auch von diesem Blickwinkel aus betrachtet zeigt sich also, dass kriegerische Tüchtigkeit (*bu*), moralische Integrität (*bun*) und Übereinstimmung mit den Gesetzmäßigkeiten des Weges (*dô*) nicht voneinander getrennt gesehen werden können, sondern einander bedingen und fördern.

Reife Menschen (*seijin*) haben kein festgelegtes Bewusstsein (*mujô no kokoro*);

Sie machen das Bewusstsein aller Menschen zu ihrem Bewusstsein.

Zu den Guten bin ich gut;

Zu den Unguten bin ich auch gut.

Güte ist Macht (*toku*).

Die Vertrauensvollen haben mein Vertrauen;

Die Vertrauenslosen haben auch mein Vertrauen.

Vertrauen (*shin*) ist Macht.

Die reifen Menschen dieser Welt

Nehmen die Welt für sich ein und verschmelzen mit ihr.

Alle Menschen bemühen Augen und Ohren;

Die Reifen handeln wie kleine Kinder.

(*Tao Te King* - Kap.49)

## 5.1. SHIN (KOKORO)

### 5.1.1. DAS HERZ ALS ZENTRUM DES MENSCHEN

‘Mittels des Bewusstseins herrschen’ meint, den Geist (*kokoro*) zum Herrscher über den Körper zu machen. Wenn man so von einem Reich oder Land spricht (*kuni*), dann ist der Geist der Führer dieses Landes. Wenn man die Vasallen mit Rechtschaffenheit (*gi*) und Güte (*jin*) einsetzt und dabei vom einzelnen Haus bis hin zu den Zehntausenden des Volks stets besonnen und umsichtig ist, dann dienen sie einem aufrecht und wahrhaft.

(*Sôshin-ryû – Jûjutsu sôshinryû hisho*)<sup>308</sup>

*Shin* bzw. *kokoro* ist ein zentraler Begriff japanischen Denkens und Empfindens mit einer Vielzahl von Bedeutungen und Verwendungen in den unterschiedlichsten Bereichen wie z.B. Philosophie, Psychologie, Religion, u.a.<sup>309</sup>

Das Zeichen *kokoro* ist ein sogenanntes Bildzeichen (*shôkei*) und hat sich aus der Darstellung eines Herzens entwickelt; in dieser Bedeutung findet es beispielsweise Verwendung in der Komposita *shinzô* (das organische Herz). Als sinngebender Teil oder Radikal sowie in Kombination mit anderen Zeichen ist es ebenfalls häufig gebraucht.<sup>310</sup>

Seinen Hauptbedeutungsgehalt besitzt das Zeichen jedoch als Bild für das seelisch-geistige Zentrum des Menschen, von dem die verschiedenen mentalen und psychischen Aktivitäten ausgehen oder in dem sie zusammenlaufen. In diesem Sinne ist eine Vielzahl von Übersetzungen möglich; je nach Kontext kann *kokoro* dabei soviel wie ‘Verstand’ (*chi*), ‘Denken’ (*omou*),<sup>311</sup> ‘Weisheit’ (*chie*), ‘Gefühl’, ‘Gemüt’ (*jô*), ‘Geist’ (*seishin*), ‘Seele’, ‘Vernunft’, ‘Wille’ (*kokorozashi*), ‘Absicht’ (*i*), ‘Bewusstsein’ (*shiki*) o.ä. bedeuten, wobei häufig alle diese Inhalte mehr oder weniger stark impliziert werden müssen.

Eine weitere Bedeutung kommt dem Herzen in seiner Rolle als Sitz der autonomen Entscheidungsfreiheit des Menschen zu. Durch die ihm zukommenden Eigenschaften und

---

<sup>308</sup> Imamura, *Nihon budô taikê – Vol.6*; S.466

<sup>309</sup> Beispielsweise wurde der westliche Begriff ‘Psychologie’ als *shinrigaku* ins Japanische übersetzt, was soviel wie ‘Strukturen des Herz-Verstandes’ bedeutet. Man denke aber auch an die ‘Herzens-Lehren’ (*shingaku*) der Tokugawa-Zeit. Die weit über das organische hinausgehende Bedeutung des Herzens findet ihren Ausdruck auch in der traditionellen chinesischen Medizin, wo die Akupunkturpunkte des Herzmeridians eine große Rolle bei der Behandlung psychischer Erkrankungen spielen.

<sup>310</sup> So verzeichnet das *Shinjigen* allein 353 Zeichen mit *kokoro* als Radikal.

<sup>311</sup> In diesem Sinne wird es beispielsweise bei Menzius gebraucht, d.h. als ‘Organ des Denkens’: „Die Funktion von Xin [*kokoro*] ist Denken.“ (Geldsetzer / Hong, *Chinesisch-deutsches Lexikon der chinesischen Philosophie*)

Fähigkeiten ist es das Herz, welches (gegenüber dem Kopf in modernen abendländischen Konzeptionen) sozusagen als oberste Instanz frei gegenüber äußeren Zwängen bleibt und dessen Urteil rationale und logische Erwägungen zwar miteinbeziehen kann oder sollte, jedoch nicht allein durch diese bestimmt wird. So heißt es bei Hsün Tzu (ca. 300- 235 v.u.Z.; vgl. 4.1.2.):

Das Herz ist der Fürst des Körpers und Herr über die göttliche Klarheit (den Geist). Es erteilt Befehle, empfängt aber von niemanden welche. Es verbietet und gebietet selbst, es verwirft und wählt selbst, es wird von selbst aktiv, es stellt von selbst seine Aktivität ein. Deshalb kann zwar der Mund gezwungen werden, zu schweigen oder zu sprechen, und der Körper, sich zu beugen oder zu strecken, aber das Herz kann nicht gezwungen werden, seine Ansicht zu ändern. Wenn es etwas für richtig findet, dann nimmt es dies an, und wenn es etwas für falsch findet, dann lehnt es dies ab. Deshalb heißt es: Das Herz ist in seiner Wahl nicht eingeschränkt.  
(Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*; S.256)

Eine solche umfassende Anschauung findet sich dabei auch in vielen anderen Kulturkreisen, oftmals verbunden mit der Vorstellung des Herzens als Sitz der moralischen und ethischen Befähigung, der Lebenskraft usw.<sup>312</sup>

Nach Auffassung der Upanishaden gilt das Herz als Wohnsitz des ´Brahman´, der transpersonalen, nicht-dualen, höchsten, absoluten, unveränderlichen und unvergänglichen Wirklichkeit:

Das Herz ist der Ruheort aller Wesen. Das Herz, o König, ist der Grund aller Wesen, im Herzen sind alle Wesen gegründet. Das Herz ist daher das höchste Brahman. Wer so weiß und darüber meditiert, den verlässt das Herz nicht, und alle Wesen strömen ihm zu. Er wird selbst ein Gott und geht zu den Göttern.  
(*Brhadaranyaka-Upanishad*)<sup>313</sup>

---

<sup>312</sup> „HERZ - Das Zentrum des Seins, des körperlichen wie des geistig-seelischen; die göttliche Gegenwart im Zentrum. Das Herz verkörpert die ´zentrale´ Weisheit des Fühlens gegenüber der im Kopf wohnenden Weisheit des Denkens; beide sind Intelligenz, aber das Herz bedeutet auch Mitleid; Verständnis; den ´geheimen Ort´; Liebe; Nächstenliebe; es enthält das Herzblut, den Lebenssaft. Das Herz wird durch die Sonne als Zentrum des Lebens symbolisiert, und die strahlende Sonne und das strahlende oder flammende Herz haben dieselbe Symbolbedeutung: als Zentrum des Makrokosmos und Mikrokosmos, als Himmel und Mensch und als transzendente Intelligenz.“ (Cooper, *Illustriertes Lexikon der traditionellen Symbole*; S.76) Siehe auch: Berkemer / Rappe (Hrsg.), *Das Herz im Kulturvergleich*.

Dem universellen Brahman entspricht dabei im Menschen das individuelle 'Atman', das 'innerste Selbst':

Dieser mein Atman im Innersten des Herzens ist kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senfkorn oder Hirsekorn oder als eines Hirsekornes Kern. Und dieser mein Atman im Innersten des Herzens ist größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Welten.

(*Chandogya-Upanishad*)<sup>314</sup>

Die Ansicht, dass der Mensch von Natur aus gut ist und nur der Stimme seines Herzens folgen muss, um in Einklang mit den natürlichen Gesetzmäßigkeiten des *dao* zu handeln, bringt Menzius zum Ausdruck (vgl. 4.1.2.):

Mong Dsi sprach: Menschenliebe ist die natürliche Gesinnung des Menschen. Pflicht ist der natürliche Weg des Menschen. Wie traurig ist es, wenn einer seinen Weg verlässt und nicht darauf wandelt, wenn einer sein Herz verloren gehen lässt und nicht weiß, wie er es wieder finden kann.

Wenn einem Menschen ein Huhn oder ein Hund verloren geht, so weiß er, wie er sie wieder finden kann; aber sein Herz geht ihm verloren, und er weiß nicht, wie suchen.

Die Bildung dient uns zu nichts anderem als nur dazu, unser verloren gegangenes Herz (*hōshin*) zu suchen.

(Mong Dsi – *Gau Dsi*)<sup>315</sup>

Dies verweist auch auf die Bedeutung des Herzens als Ort der Erleuchtung oder Verdunkelung des Menschen; d.h. seiner Möglichkeit, ein erfülltes, in Übereinstimmung mit den universalen Gesetzen stehendes Leben zu führen oder aus Unwissenheit und aufgrund von Verhaftetsein an Leidenschaften und Emotionen im Leid zu verharren. Als Beispiel

---

<sup>313</sup> Bäumler, *Upanishaden – Befreiung zum Sein*; S.128 'Upanishad' bedeutet wörtlich etwa 'nahe bei niedersitzen' und meint die vertraute mündliche Unterweisung durch einen Lehrer. Die Upanishaden stellen den entwicklungsgeschichtlich spätesten Teil des Veda dar und zeichnen sich durch ihren philosophisch-transzendenten Charakter aus. Siehe hierzu u.a. Dasgupta, *Indische Mystik*; Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*; Ruben, *Die Philosophie der Upanishaden*; Günther, *Upanishaden – Die Geheimlehre der Inder und Deussen / Michel, Upanishaden – Die Geheimlehre des Veda*.

<sup>314</sup> Mehlig, *Weisheit des alten Indien - Bd.1*; S.229

<sup>315</sup> Wilhelm, *Mong Dsi – Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*; S.167

hierfür sei eine Stelle aus dem *Viveka-chudamani* (‘Kleinod der Unterscheidung’) von Shankara (788-820) angeführt:<sup>316</sup>

Vom Körper frei sein, bedeutet noch nicht Befreiung. Auch wird ein Mensch nicht durch äußere Formen der Entsagung frei. Befreiung ist das Durchschneiden des Knotens der Unwissenheit im Herzen.

(Mangoldt / Friedrichs; *Shankara – Die Erkenntnis der Wahrheit*; S.137)

Darüber hinaus wurde das Zeichen *kokoro* bei der Übertragung bestimmter buddhistischer Fachtermini aus dem Sanskrit oder Pali ins Chinesische und Japanische verwendet, welche allesamt in engem Zusammenhang mit Formen und Funktionen des Bewusstseins stehen, wie sie in den buddhistischen Lehren dargestellt sind.<sup>317</sup> Ein Einblick in die buddhistische Bewusstseinslehre ist daher unumgänglich, um die tieferen Bedeutungen der mit dem Zeichen *kokoro* verbundenen Vorstellungen zu erfassen. Das japanische *kokoro* kann dabei je nach Kontext als Synonym von *shiki* (Bewusstsein), *i* (Absicht), *kokorozashi* (Wille) etc. verwendet werden.<sup>318</sup>

„Die ‘Grundlage Herz’ hat das Merkmal, dass sie die physische Grundlage bildet für das Geist-Element (*mano-dhatu*) und Geistbewusstseins-Element (*manovinnana-dhatu*). Ihr Wesen besteht darin, dass sie eben jenen Bewusstseins-elementen eine Stütze bietet; ihre Äußerung darin, dass sie diese Dinge erhält. Von dem in der Darstellung der Körperbetrachtungen beschriebenen Blute abhängig, von den die Funktionen des Erhaltens usw. verrichtenden Grundelementen bedient, durch Temperatur, Bewusstsein und Nahrung unterstützt, erfüllt das Herz seine Aufgabe als physische Grundlage (*vatthu*) für das Geist-Element und Geistbewusstseins-Element und die damit verbundenen Erscheinungen.“

(*Visuddhimagga*; XIV.1)

---

<sup>316</sup> Shankara war einer der wichtigsten Vertreter des Advaita-Vedanta und Erneuerer des Hinduismus, nachdem dieser eine zeitlang durch den Buddhismus stark an Einfluss verloren hatte. ‘Advaita’ bedeutet ‘Nicht-Zweiheit’ und bezieht sich auf die Identität und Einheit von Mensch, Welt und Gott. Siehe hierzu auch: Glasenapp, *Der Stufenweg zum Göttlichen – Shankaras Philosophie der All-Einheit*.

<sup>317</sup> „HADAYA-VATTHU: ‘Die Grundlage Herz’. Das Herz gilt nach den Kommentaren wie nach der allgemeinen buddhistischen Überlieferung als der Sitz des Bewusstseins. In den kanonischen Texten jedoch, selbst im Abhidhamma, wird für das Bewusstsein kein bestimmtes physisches Organ angegeben.“ (Nyanatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch*)

<sup>318</sup> Zum folgenden siehe v.a.: Mochizuki, *Bukkyô Daijiten* und Nakamura, *Bukkyô Go Daijiten*.

### 5.1.2. CITTA (CHITTA)

In der indischen Samkhya-Philosophie bezeichnet *citta* den gesamten Denkprozess und die Wahrnehmung, welche sich aus Geist (*manas*), Intelligenz (*buddhi*) und Ego bzw. Ichbewusstsein (*ahamkara*) zusammensetzen; diese werden dem *antahkarana* (*antarindriya*) zugerechnet, dem 'inneren Organ' der Bewusstseinsfähigkeiten und Bewusstseinsaktivitäten (Denken, Empfinden, Erinnern, Unterscheiden etc.). *Antahkarana* stellt dabei eine subtile Form der *prakriti* ('Natur' oder 'Materie') dar, des materiellen Grundstoff des Universums; dieser gegenüber steht *purusha* ('Mensch'), das Absolute oder reine Bewusstsein.<sup>319</sup>

In der frühen buddhistischen Philosophie wird *citta* im Sinne von 'Geist', 'Bewusstsein' o.ä. als Synonym von oder gleichbedeutend mit *manas* und *vijnana* gebraucht. Der 'Dreikorb' (*tipitaka*) genannte Kanon der buddhistischen Schriften besteht aus dem 'Korb der Ordensregeln' (*vinaya-pitaka; ritsu*) dem 'Korb der Lehrreden' (*sutta-pitaka; kyô*) und dem 'Korb der besonderen Lehren' (*abhidhamma-pitaka; ron*). Letzterer stellt ein umfangreiches Kompendium buddhistischer Philosophie und Psychologie dar, wobei zwischen dem nördlichen oder Sanskrit-Abhidhamma der Sarvastivadin und dem südlichen oder Pali-Abhidhamma der Theravadin unterschieden werden muss. Gerade ersterer ist dabei von großer Bedeutung für die frühen Schulen des Buddhismus in Japan. Im *Dhammasangani* (etwa: 'Gruppierung des Seienden' oder 'Sammlung des Erfassbaren'), dem ersten Buch des *Abhidhamma-Pitaka* der Theravada-Schule, werden systematisch die verschiedensten Zustände des Bewusstseins nach den Kategorien 'Heilsam', 'unheilsam' und 'neutral' eingeteilt (*cittupada-kandam*).<sup>320</sup>

Eine weitere Bedeutung besitzt *citta* in den Yogachara-Lehren des Mahayana-Buddhismus (auch Vijnanavada, 'Schule des Bewusstseins'). Diese in Indien von Asanga (4.Jd.) und Vasubandhu (4./5.Jd.) begründete Schulrichtung fand in China unter Hsüan-tsang (Genjô; 600-664) und seinem Schüler K'uei-chi (632-682) Verbreitung. Der japanische Mönch Dôshô (629-700) brachte sie nach Japan, wo sie als Hossô-Schule (chin. Fa-Hsiang, 'Schule der Merkmale der Dharmas') zu den sechs Schulen des Nara-Buddhismus (*rokushû*)

---

<sup>319</sup> Die klassische Hindu-Philosophie umfasst sechs Schulen bzw. Systeme (*darshana*), als deren gemeinsames Ziel die Befreiung (*moksha*) der 'Seele' aus dem Kreislauf der Wiedergeburten gelten kann; sei es durch Vereinigung mit dem Göttlichen, sei es durch Loslösung oder Reinigung von den Verhaftungen an die materielle Welt. Die Samkhya-Philosophie gilt als theoretischer Untergrund des praktischen Yoga. Siehe hierzu: Frauwallner, *Indische Philosophie*; Hiriyanna, *Vom Wesen der indischen Philosophie*; Radhakrishnan, *Indische Philosophie – Bd.2*; Ruben, *Geschichte der indischen Philosophie* und Strauß, *Indische Philosophie*.

<sup>320</sup> Siehe hierzu: Rhys Davids, *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*; Nyanaponika, *Abhidhamma Studies*; sowie Lingwood, *Das Buddha-Wort – Eine Einführung in die buddhistische Literatur*.

gerechnet wird.<sup>321</sup> Darüber hinaus war Vasubandhu aber auch der 21. Patriarch des Zen in Indien und zugleich ein bedeutender Vertreter der altindischen hinayanistischen Schule der Sarvastivada. Sein Werk *Abhidharma-kosha-bhasya* (‘Quintessenz der höchsten Lehre’) bildet die Grundlage der japanischen Kusha-Schule. Ein zentraler Gedanke der Yogachara-Schule ist dabei der, dass alles Wahrnehmbare, d.h. alle Dinge und Objekte der Außenwelt ebenso wie das erkennende Subjekt nur Erkenntnisvorgänge darstellen, also keine Eigennatur besitzen (*cittamatra*; jap. *yuishiki*).<sup>322</sup> In diesem Sinne wird *citta* auch als Synonym für die höchste und letzte Wirklichkeit oder ‘Soheit’ (*tathata*) gebraucht (vgl. 5.2.3.). Als grundlegender Text der Hossô-Schule gilt das *Jôyuishikiron* (‘Abhandlung über die Lehre des Nur-Bewusstseins’), eine von Hsüan-tsang angefertigte Übersetzung von Dharmapala’s (Gohô; 6./7.Jd.) Kommentar zu den ‘30 Versen’ (*Trimshika*) des Vasubandhu.

Darum ist die Nichtanerkennung der mit den Sinnen erkennbaren Objekte so sehr wichtig, die durch die Erkenntnis eintritt, dass alles nur Geist (*cittamatra*) ist. Durch die Nichtanerkennung von sinnlich erkennbaren Objekten ergibt sich die Nichterkennbarkeit des Geistes. Durch das Nichterkennen der beiden (d.h. des Objekts und des Geistes) entsteht Erlangbarkeit des Dharmadhatu, durch Erlangung des Dharmadhatu entsteht Erlangbarkeit der Überlegenheit. Ist die Überlegenheit erlangt, wird dem Verständigen durch den Einsatz seiner Fähigkeiten (*siddhi*) zum eigenen und fremden Nutzen die unübertreffliche Erleuchtung (*bodhi*) zuteil, die mit der Erkenntnis der drei Leiber (*kaya*) einhergeht.

(Vasubandhu - *Darlegung der drei Existenzweisen*)<sup>323</sup>

Eine ganz ähnlich lautende Ansicht findet sich dabei in einer kurzen Abhandlung des berühmten Gelehrten Nagarjuna (2./3.Jhd.), der als Begründer der Madhyamika-Schule (‘Mittlerer Weg’) des indischen Mahayana-Buddhismus gilt. Darüber hinaus zählt er als der

---

<sup>321</sup> Zu den ‘Sechs Schulen’ siehe: Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*; Steinilber-Oberlin, *The Buddhist Sects of Japan* und Matsunaga, *Foundation of Japanese Buddhism Vol. I – The Aristocratic Age*.

<sup>322</sup> In gewisser Weise kann man sagen, dass ‘Bewusstsein’ das wesentliche Element aller buddhistischen Schulrichtungen ist, insofern als es die Grundlage und den Ausgangspunkt für alles weitere darstellt. „Die ganze Welt ist also für uns nur insoweit vorhanden, als sie von diesem Element bestrahlt wird, und geht für uns wieder restlos unter, sobald dieses Element vorübergehend oder für immer zur Aufhebung gebracht wird: ‘Im Bewusstsein steht das All’ und ‘Durch die Aufhebung des Bewusstseins wird dies hier aufgehoben’, lehrt deshalb der Buddha weiterhin.“ (Grimm, *Die Lehre des Buddha*; S.59)

<sup>323</sup> Schumann, *Mahayana-Buddhismus*; S.102

14te Patriarch des Zen der indischen Linie.<sup>324</sup> Die Madhyamika-Schule führt die Lehren der Weisheitsschule, wie sie sich in den *Prajnaparamita-Sutra* finden fort und verbindet diese mit den Anschauungen des frühen Buddhismus.<sup>325</sup> ‚Mittlerer Weg‘ bezieht sich dabei auf die Einstellung gegenüber Sein oder Nichtsein der Dinge bzw. darauf, dass hierüber keine letztgültigen Aussagen möglich sind.<sup>326</sup> Daneben ist vor allem das Konzept der Leere (*sunyata*) von besonderer Bedeutung, welches sich zum einen auf das Fehlen einer jeglichen Eigennatur in den Dingen bezieht und zum anderen, wenn erkannt und verstanden, durch die Aufhebung des Unterschieds zwischen Samsara und Nirvana zur Befreiung und Erlösung führt (vgl. 5.3.3.)

Alles (an Heil und Erlösung) wird dem zuteil, dem die (Erkenntnis) der Leerheit zuteil wird. Nichts (an Heil und Erlösung) wird dem zuteil, dem die (Erkenntnis der) Leerheit nicht zuteil wird.

(Nagarjuna - *Madhyamakashastra*)<sup>327</sup>

In China übersetzte Kumarajiva (344-413) wichtige Werke der Schule ins Chinesische; unter Fa-lang (507-581) und Chi-tsang (549-623) erlebte die Schule einen großen Aufschwung, bevor sie durch das Aufblühen der Fa-hsiang-Schule (s.o.) wieder an Bedeutung verlor.<sup>328</sup> Der koreanische Mönch Ekan (Hye-kwan) brachte sie im Jahre 625, zusammen mit der

---

<sup>324</sup> Während die Lehren und Methoden der Yogachara-Schule eher psychologischer Natur sind, sind die der Madhyamika-Schule eher philosophischer Art. Zu Nagarjuna und Vasubandhu siehe auch: Lorenz; *Indische Denker* sowie Frauwallner; *Die Philosophie des Buddhismus*.

<sup>325</sup> Wörtlich etwa ‚Sutra der das andere Ufer erreichten Weisheit‘. Die *Prajnaparamita-Sutra* umfassen ca. 40 Schriften, die etwa in den ersten Jahrhunderten nach der Zeitenwende entstanden sind. Bei allen steht dabei die Verwirklichung der Weisheit im Mittelpunkt.; besonders bekannte und kürzere Schriften sind z.B. das ‚Diamant-Sutra‘ (*Vajrachhedika-Sutra*) und das ‚Herz-Sutra‘ (*Mahaprajnaparamita-Hridaya-Sutra*).

<sup>326</sup> „Der Madhyamaka, die Philosophie des ‚Mittleren Weges‘, umfasst sowohl Prajna wie Shunyata, die nicht getrennt voneinander gedacht werden können. Sie sind in der Tat nur die beiden Aspekte der einen, untrennbaren Wirklichkeit. Dennoch wird, ganz allgemein gesprochen, eine Unterscheidung getroffen, und zwar insofern Shunyata durch den Prozess einer vielfachen Negation zu erreichen, Prajna hingegen durch ein unmittelbares und intuitives Erfassen zu verwirklichen sein soll.“ (Chang, *Zen*; S.35)

<sup>327</sup> Schumann, *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*; S.195

<sup>328</sup> Der chinesische Name ‚*san-lun*‘ (‚Drei Abhandlungen‘) bezieht sich auf die drei von Kumarajiva übersetzten Werke *Madhyamika-Karika* (*chû-ron*), *Dvadashadvara-Shastra* (*jûnimon-ron*) und *Shata-Shastra* (*hyaku-ron*). Die beiden ersten Werke stammen von Nagarjuna, das dritte stammt von seinem Schüler und Mitbegründer der Madhyamika-Schule Aryadeva, der unter dem Namen Kanadeva als 15. Patriarch der indischen Zen-Linie gilt.

Satyasiddhi-Schule (*Jôjitsu-kyô*) nach Japan, wo sie als *Sanron*-Schule zu den sechs Schulen des Nara-Buddhismus zählt.<sup>329</sup>

Die Buddhas und die Wesen haben ein Merkmal gemeinsam: sie sind (leer) wie der Raum. Sie sind ihrer Eigennatur nach weder entstanden noch wahrhaft erloschen. Geist nur (*cittamatra*) ist dies alles, entstanden als magische Schöpfung. Daher (begeht man) gute und schlechte Tat, (und) daher gibt es gute und schlechte Geburt. Wie sich die Menschen die Welt (nur) einbilden, so sind auch sie selbst nicht entstanden. Denn 'Entstehung' ist eine Einbildung; es gibt keine äußeren Dinge. (Nagarjuna- *Mahayanavimsika*)<sup>330</sup>

### 5.1.3. MANAS (MANO) UND VIJNANA (VINNANA)

Die beiden Begriffe *manas* und *vijnana* sind auf das engste verbunden mit zentralen Konzepten der buddhistischen Lehre über die Beschaffenheit der Welt und des Menschen. Beide Begriffe finden sich dabei bereits in der sogenannten 'zwölfgliedrigen Kette bedingten Entstehens' (Sk. *pratitya-samutpada*; Pali: *paticca-samupadda*; Jap. *jûni-innen*), welche die anfangslose und endlose, voneinander abhängige, aufeinander aufbauende und einander ablösende Kontinuität aller körperlichen und geistigen Daseinsformen und Prozesse illustriert.<sup>331</sup> Es folgt eine kurze Darstellung der zwölf Faktoren:<sup>332</sup>

---

<sup>329</sup> Die Satyasiddhi-Schule ('Schule der vollkommenen Wahrheit') geht zurück auf die alte indische Schule der Sautrantikas, die etwa um 150 v.Chr. entstanden ist. Als Textgrundlage dient die Schrift *Satyasiddhi* des Harivarman (4.Jd.).

<sup>330</sup> Schumann, *Mahayana-Buddhismus*; S.70

<sup>331</sup> Eine andere japanische Bezeichnung lautet *inga*. „Die indischen Vorstellungen von Ursache und Wirkung, (*in-ga*), die den Formulierungen der 'zwölffachen Ursachenkette' zugrunde liegen, unterscheiden sich wesentlich von denen der Chinesen. Der mechanistischen Auffassung der Inder stellten die Chinesen ein an natürlichen Vorgängen orientiertes Kausalitätskonzept entgegen. Ein (vorbuddhistischer) Han-zeitlicher Satz lautet: 'Ein *pen* [Wurzel] bringt unzählige *mo* [Äste] hervor.' Im Sinne dieser Aussage gewann das indische Kausalitätsmodell bei seiner Übernahme ins chinesische Denken an Dynamik. Die chinesischen Buddhisten wählten jedoch zur Übersetzung der Sanskritbegriffe *hetu* und *phala* nicht *pen* (j. *hon / moto*) und *mo* (*matsu / sue*), sondern *yin* (j. *in*) und *kuo* (j. *ka*); *yin* bedeutet 'Basis für...', *kuo* bedeutet 'Frucht'.“ (Pörtner / Heise, *Die Philosophie Japans*; S.144)

<sup>332</sup> Siehe hierzu auch: Nyanatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch* und *Visuddhi-Magga*, Kap.17 'Schlusskapitel vom Boden des Wissens (bedingte Entstehung)'. Die Zitate der folgenden Belegstellen stammen aus: Mylius, *Die vier edlen Wahrheiten – Texte des ursprünglichen Buddhismus*; S.239-241 (*Nidana-Sutta*)

(1) Unwissenheit oder Nichtwissen (*avidya; mummyô*)<sup>333</sup>

Und was, o Mönche, ist das Nichtwissen? Es ist dies, o Mönche, das Nichtwissen vom Leiden, das Nichtwissen von der Leidensentstehung, das Nichtwissen von der Aufhebung des Leidens, das Nichtwissen von dem zur Aufhebung des Leidens führenden Pfad. Das nennt man, o Mönche, Nichtwissen.

(2) bedingt Anhäufungen, Gestaltungen, Tatabsichten, Triebkräfte (*samskara; gyô*).

Und was, o Mönche, sind die Gestaltungen? Dies, o Mönche, sind die drei Gestaltungen: die Gestaltung der körperlichen Tätigkeit, die Gestaltung der Sprache, die Gestaltung des Denkens. Das nennt man, o Mönche, die Gestaltungen.

Diese zwei (vom jetzigen Zeitpunkt aus betrachtet) in der Vergangenheit angesiedelten Faktoren gelten als Urheber der gegenwärtigen (oder momentanen) Existenz, wie sie zum Ausdruck kommt in:

(3) Bewusstsein (*vijnana; shiki*),

Und was, o Mönche, ist das Bewusstsein? Dies, o Mönche, sind die sechs Arten des Bewusstseins: Sehbewusstsein, Hörbewusstsein, Geruchsbewusstsein, Geschmacksbewusstsein, Fühlbewusstsein, Denkbewusstsein. Das nennt man, o Mönche, Bewusstsein.

(4) welches Körper und Geist des Einzelnen sowie körperliches und geistiges im allgemeinen bedingt (*nama-rupa; myôshiki*; wörtlich: 'Name und Form').

---

<sup>333</sup> „*Avijja* ist jedoch nicht als 'prima causa', als eine metaphysische Daseinsursache oder ein kosmogonisches Prinzip zu betrachten, sondern vielmehr als eine Bedingung, unter der unser gegenwärtiges Leben sich entwickelt, eine Bedingung, die für unseren gegenwärtigen Daseins- und Bewusstseinszustand verantwortlich ist. Der *Paticcasamuppada* kann daher nicht als ein Kausalnexus bezeichnet werden, wie dies oft geschehen ist, sondern eher als ein 'Conditionalnexus', eine Formel des *bedingten Entstehens*. Sie drückt eine gegenseitige Abhängigkeitsbeziehung der Glieder aus, die sich ebenso wohl als Gleichzeitigkeit wie als Aufeinanderfolge in der Zeit darstellen kann, da jede einzelne Phase den ganzen Vorgang enthält, sei es als Keim oder als Frucht.“ (Govinda, *Die Dynamik des Geistes*; S.69)

Und was, o Mönche, sind Name und Form? Empfindung, Vorstellung, Denken, Berührung, Überlegung, das nennt man Name. Die vier großen Elemente und die von den vier großen Elementen abhängige Form, das nennt man Form. So ist dies der Name und die Form. Das nennt man Name und Form.

(5) Über die 'Sechs Grundlagen' (*shadayatana; rokunyû*),

Und welches, o Mönche, sind die sechs Bereiche? Der Bereich der Augen, der Bereich der Ohren, der Bereich der Nase, der Bereich der Zunge, der Bereich des Körpers, der Bereich des Geistes (*manas*). Das nennt man, o Mönche, die sechs Bereiche.

d.h. über das Zusammentreffen der sechs Sinne (*rokkon*) mit den sechs Objekten der Wahrnehmung (*rokkyô*) kommt es zur

(6) Berührung bzw. zum Bewusstseinsdruck (*sparsha; soku*)

Und was, o Mönche, ist Berührung? Dies, o Mönche, sind die sechs Arten der Berührung: Sehberührung, Hörberührung, Geruchsberührung, Schmeckberührung, Körperberührung, Geistesberührung. Das nennt man, o Mönche, Berührung.

(7) und schließlich zu Gefühl oder Empfindung (*vedana; jû*).

Und was, o Mönche, ist die Empfindung? Dies, o Mönche, sind die sechs Arten der Empfindung: die durch Sehberührung erzeugte Empfindung, die durch Hörberührung erzeugte Empfindung, die durch Riechberührung erzeugte Empfindung, die durch Schmeckberührung erzeugte Empfindung, die durch Körperberührung erzeugte Empfindung, die durch Geistesberührung erzeugte Empfindung. Das nennt man, o Mönche, Empfindung.

(8) Die Folge ist zunächst Verlangen, 'Durst', Begehren (*tanha; ai*),

Und was, o Mönche, ist der Durst? Dies, o Mönche, sind die sechs Durstarten: Durst nach Gestalt, Durst nach Ton, Durst nach Geruch, Durst nach Geschmack, Durst nach Berührung, Durst nach Gegebenheiten. Das nennt man, o Mönche, Durst.

(9) dann Anhaften oder Ergreifen (*upadana; shu*)

Und was, o Mönche, ist das Ergreifen? Dies sind die viererlei Arten, o Mönche, des Ergreifens: das Ergreifen der Sinnesbegierde, das Ergreifen der falschen Ansicht, das Ergreifen von Ritus und Zeremonie, das Ergreifen der Lehre vom Ich. Das nennt man, o Mönche, Ergreifen.

(10) und zuletzt das In-Gang-Setzen von ´Werden´ (*bhava; u*).<sup>334</sup>

Und was, o Mönche, ist das Werden? Dies sind die drei Arten, o Mönche, des Werdens: Werden in der Sinnlichkeit, Werden in der Form, Werden in der Nichtform. Das nennt man, o Mönche, Werden.

Dieses Wirken in der gegenwärtigen Existenz bildet somit den Auslöser für eine erneute bzw. zukünftige

(11) Geburt (*jati; shô*),<sup>335</sup>

Und was, o Mönche, ist die Geburt? Der jeweiligen Wesen in der jeweiligen Wesensgattung Geburt, Gebärgung, Entstehung, Werden, Erscheinen der Körperteile, Ergreifen der (Sinnes-)Gebiete: das nennt man, o Mönche, Geburt.

(12) mit dem dabei unausweichlich folgenden Alter und Tod (*jara-marana; rôshi*).<sup>336</sup>

---

<sup>334</sup> „Der ganze Lebens- und Daseinsprozess lässt sich einteilen in zwei Aspekte: 1. den ´karmischen Werdeprozess´ (*kamma-bhava*), d.i. die karmisch aktive Seite des Daseins, bestehend in heilsamen und unheilsamen Willenshandlungen oder Wirken; 2. den karmagewirkten ´Wiedergeburt- oder Entstehungsprozess´ (*uppatti-bhava*), d.i. die passive Seite des Daseins, bestehend im Entstehungs- und Entwicklungsvorgänge der karmagewirkten, also karmisch neutralen, geistigen und körperlichen Daseinserscheinungen.“ (Nyanatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch*)

<sup>335</sup> „Geburt´ im buddhistischen Sinne ist nicht nur ein bestimmter einmaliger Augenblick des Lebens, d.h. nicht nur der körperliche Vorgang des Geborenwerdens (*sanjati*) oder der Empfängnis (*okkanti*) – die man mit größerem Recht als den Beginn einer neuen Lebensform betrachten kann als den Augenblick, in dem das neue Lebewesen den Mutterleib verlässt – sondern das ´Empfangen´, die dauernd sich vollziehende Konzeption, die im Bewusstsein durch die begehrenserfüllten Sinne hervorgerufen wird, wodurch die Daseinsaggregate, die Gruppen oder Komplexe des Haftens ins Leben gerufen und die Sinnbereiche ergriffen werden: kurz, der dauernde Vorgang der Materialisierung, der Selbstbegrenzung und karmischen Bindung.“ (Govinda, *Die Dynamik des Geistes*; S.61)

Und was, o Mönche, sind Alter und Sterben? Der jeweiligen Wesen in der jeweiligen Wesensgattung Alter, Altwerden, Zahnausfall, Grauhaarigkeit, Runzligkeit, Kräfteschwund, Verfall der Sinneskräfte, das nennt man Alter. Der jeweiligen Wesen in der jeweiligen Wesensgattung Hinschwinden, Verfall, Zersetzung, Verschwinden, Tod, Sterben, (Lebens-)Zeitvollendung, Zerfall der (Körper-)Teile, das Niederlegen der Leiche (auf dem Totenplatz), das nennt man Sterben. So ist dies das Alter und dies das Sterben. Das nennt man, o Mönche, Alter und Sterben.

Der *Paticca-Samuppada* lässt dabei erahnen, auf welche unterschiedlichen Weisen Befreiung aus dem Kreislauf des Leidens möglich ist; Ansätze, wie sie sich fast alle auch im *bun-buryôdo*-Konzept wiederfinden (vgl. Diagramm 4 im Anhang): Befreiung durch Erkenntnis, d.h. Aufhebung der durch moralische Trübungen bedingten Unwissenheit (*bun*); Befreiung durch Nicht-Haften an Besitz, Leib und Leben (*bu*); Befreiung durch Aufgabe des Eigenwillens durch ein Leben nach bestimmten Gesetzmäßigkeiten (*heihô* oder *dô*).

Ein weiteres Konzept buddhistischer Lehren, welches in diesem Zusammenhang erläutert werden sollte, ist dasjenige der 'Fünf Gruppen' oder 'Fünf Aggregate' (*panca-skandha, gonun*), welche zusammengenommen als die ein 'Ich' bzw. 'Ego' konstituierenden Elemente gelten. Während der *Paticca-Samuppada* die Abfolge einander bedingender Existenzen bzw. Seinszustände über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufzeigt, illustrieren die 'Fünf Gruppen' die Zusammengesetztheit einer irrtümlich als Ganzheit verstandenen, einzelnen empirischen Person.<sup>337</sup> Die dem zugrundeliegende Lehre vom 'Nicht-Selbst' (oder 'Nicht-Ich' bzw. 'Nicht-Wesenhaftigkeit'; *anatta / muga*) ist dabei von entscheidender Bedeutung für das Verständnis des Buddhismus und zugleich eine der am häufigsten kritisierten. Streng

---

<sup>336</sup> „In gleicher Weise ist der 'Tod', nach der Auffassung des Buddhismus, nicht nur ein einmaliger Augenblick am Ende des Lebens, sondern ein notwendiges Element des Lebens selbst. Die Funktion des Todes besteht in der Auflösung, dem Zerfall, dem dauernden Wechsel der physischen, mentalen und psychischen Elemente oder Aggregate des Daseins – für die Richard Wilhelm den sehr zutreffenden Ausdruck 'Erfahrungskomplexe' prägte, nämlich das Aggregat der körperlichen Form, der Empfindung, der Wahrnehmung, der willensbedingten Gestaltungskräfte und des koordinierenden Bewusstseins.“ (Govinda, *Die Dynamik des Geistes*; S.62) Im Zusammenhang mit der außerordentlichen Bedeutung des Zeitpunktes des 'konkreten' Todes sei hier auf die tibetischen Bardo-Lehren und die Phowa-Praxis sowie auf die Anrufung Amida-Buddhas hingewiesen.

<sup>337</sup> „Hier sei besonders betont, dass auch die sog. 5 Daseinsgruppen als solche, genau genommen, lediglich eine abstrakte Klassifikation darstellen und dass, von der vierten Gruppe der Geistesformationen abgesehen, die Gruppen als solche überhaupt keine Wirklichkeit haben und jedes Mal nur einzelne Repräsentanten dieser Gruppe mit ein- und demselben Bewusstseinszustand verbunden vorkommen können.“ (Nyanatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch*)

genommen leugnet sie jedoch nicht ein wie auch immer geartetes 'Ich' (oder Seele, *Atman* etc.), sondern nur die Erkennbarkeit und begriffliche Erfassbarkeit desselbigen. Dieses Freisein von einer individuellen, beständigen Selbstnatur (*svabhava*) wurde später weiterentwickelt zur für den Mahayana-Buddhismus so bedeutsamen Auffassung von der Leere oder Leerheit (*shunyata*) aller Dinge.<sup>338</sup>

Das Leiden gibt es, doch kein Leidender ist da. Die Taten gibt es, doch kein Täter findet sich. Erlösung gibt es, doch nicht den erlösten Mann. Den Pfad gibt es, doch keinen Wanderer sieht man da.

(*Vissudhimagga*; XVI.4)

Hiermit eng verbundenen sind auch die 'Drei Daseinsmerkmale' (*trilakshana*) Vergänglichkeit (*anitya*),<sup>339</sup> Leidhaftigkeit (*duhkha*)<sup>340</sup> und Unpersönlichkeit (s.o.), welche allem Gestalteten bzw. Zusammengesetzten naturgemäß zu eigen sind. Dabei gilt Vergänglichkeit als dasjenige Moment, aus dem sich Leidhaftigkeit und Unpersönlichkeit ableiten. Die durch Hellblick (*vipashyana*) gewonnene Einsicht in die Flüchtigkeit aller Erscheinungen und Nicht-Existenz eines selbständigen und unvergänglichen Persönlichkeitskerns ist die Bedingung für den 'Stromeintritt' (*shrota-apanna*) auf dem zum Heiligen (*arhat*) führenden 'überweltlichen Pfad' (*arya-marga*). Hier zeigt sich klar eine innere Verwandtschaft zur dynamischen taoistischen Auffassung vom Wesen der Welt, wie sie in der Lehre von Yin und Yang, den 'Fünf Wandlungsphasen' (*wu-hsing*) und im 'Buch der Wandlungen' (*I-ching*) zum Ausdruck kommt.

Die 'Fünf Gruppen' sind:<sup>341</sup>

---

<sup>338</sup> Zur den Auffassungen über die Existenz und das Wesen eines Selbst im frühen Buddhismus siehe Conze, *Buddhistisches Denken*; Günther, *Das Seelenproblem im älteren Buddhismus* und Walleser, *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*.

<sup>339</sup> „Als Vergänglichkeit gilt der Dinge entstehen, Vergehen oder Anderswerden, oder das Schwinden der gewordenen, entstandenen Dinge. Der Sinn ist der, das diese Dinge nie in derselben Weise verharren, sondern zergehen, indem sie sich von Augenblick zu Augenblick auflösen.“ (Nyanatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch*)

<sup>340</sup> *Duhkha* ist Inhalt der ersten der Vier edlen Wahrheiten, der 'Wahrheit vom Leiden' (vgl. 2.1.). Dabei geht 'Leiden' weit über das Erdulden oder Ertragen müssen schmerzlicher körperlicher und emotionaler Erfahrungen hinaus; auch höchste Glückszustände (einschließlich Verkörperungen in den himmlischen Welten) führen auf Grund ihrer Vergänglichkeit zu neuem Leid.

<sup>341</sup> Zu den Fünf Gruppen siehe Nyanatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch* sowie *Visuddhi-Magga*, Kap. XIV: 'Die Daseinsgruppen'. Auch *Samyutta-Nikaya*; XXII. Buch ('Khandha-Samyutta')

(1) Körperlichkeit (*rupa*; *shiki-un*);

bestehend aus den vier ´Grundelementen´ (*maha-bhuta-rupa*) Erde (Festes), Wasser (Flüssiges bzw. Kohärenz), Feuer (Hitze) und Wind (Bewegung) sowie den 24 ´abhängigen Körperlichkeiten´ (*upada-rupa*), darunter das Herz (*hadaya*) als Denkgrundlage, das Raumelement (*akasa*), sensitive Körperlichkeit (d.i. die Sinnesorgane), körperliche und sprachliche Äußerung, stoffliche Nahrung, Lebensfähigkeit u.a.

Was es da immer an Dingen (*dhamma*) gibt, die das Merkmal des Bedrückens (*rappana*) durch Kälte usw. besitzen, alles das zusammengenommen hat man als die Körperlichkeitsgruppe zu betrachten.

(*Visuddhimagga*; XIV.1)

Die ´Analyse der vier Elemente´ (*dhatu-vavatthana*) bildet die letzte der 40 im *Visuddhimagga* angeführten Geistesübungen (*bhavana*) und führt zur ´Angrenzenden Sammlung´ (*upacara-samadhi*), welche den Eintritt in die ´Volle Sammlung´ (*appana-samadhi*) ermöglicht. Im *Mahasatipatthana-Sutta*, dem 140ten Sutta des *Majjhima-Nikaya* (´Mittlere Sammlung´; die zweite der fünf Abteilungen des *Sutta-Pitaka*, bestehend aus 152 Lehrreden mittlerer Länge) heißt es hierzu:

Gleichwie, ihr Mönche, ein geschickter Kuhschlächter oder dessen Kuhschlächtergeselle, der eine Kuh geschlachtet hat, am Kreuzpunkt der vier Strassen niedersitzt, die Stücke zerlegt vor sich, so, ihr Mönche, betrachtet ein Mönch diesen Körper in seinen Stellungen und Haltungen auf die Elementarbestandteile hin: Da ist an diesem Körper das Erdelement, das Wasserelement, das Feuerelement, das Luftelement. So weilt er innen beim Körper in genauer Betrachtung des Körpers, er weilt außen beim Körper in genauer Betrachtung des Körpers. Innen sowohl wie außen weilt er beim Körper in genauer Betrachtung des Körpers.

(Dahlke, *Buddha – Die Lehre des Erhabenen*; S.350)

Es sei noch darauf hingewiesen, dass das unter der Kategorie *rupa* angeführte Raumelement nicht zu verwechseln ist mit der Vorstellung des (grenzenlosen) Raumes, wie sie z.B. in der Lehre der ´sechs Großen Elemente´ (*rokudai*) zum Ausdruck kommt; es handelt sich vielmehr um das traditionelle Konzept eines gleichmäßigen, euklidischen dreidimensionalen Raumes, welcher als Behältnis und Hintergrund für die Objekte aufzufassen ist.

Das 'Raumelement' hat als Merkmal, dass es die körperlichen Dinge umgrenzt. Sein Wesen besteht darin, dass es die Begrenzung der körperlichen Dinge anzeigt; seine Äußerung in der körperlichen Begrenzung oder aber im Unberührtsein und in Löchern und Öffnungen. Seine Grundlage bilden die umgrenzten Körper. Infolge diese Raumelementes kommt es zu den Auffassungen: 'Von hier aus ist dies oben, oder unten, oder seitwärts.'

(*Visuddhimagga*; XIV.1)

(2) Empfindung oder Gefühl (*vedana*; *ju-un*);

fünffach eingeteilt in körperliches Wohlgefühl (*sukha*) und körperliches Schmerzgefühl (*dukkha*), geistiges Wohlgefühl ('Frohsinn', *somanassa*) und geistiges Schmerzgefühl ('Trübsal', *domanassa*) sowie indifferentes (neutrales, *upekkha*) Gefühl.

'Was immer das Merkmal des Fühlens besitzt, das alles zusammengefasst hat man als die Gefühlsgruppe zu betrachten': in diesem Ausspruche wiederum gilt das durch Fühlen sich Kennzeichnende als das Gefühl. Wie es heißt: Weil es fühlt, o Bruder, weil es fühlt, darum nennt man es das 'Gefühl'.

(*Visuddhimagga*; XIV.3)

(3) Wahrnehmung (*sanna*; *sô-un*);

in den Lehrreden sechsfach eingeteilt in Form, Farbe, Geruch, Geschmack, körperliche Eindrücke, Geistobjekte. Gegenüber der reinen Rezeptivität des 'Eindrucks' beinhaltet Wahrnehmung dabei bereits eine gewisse Bearbeitung des durch die Sinne erfahrenen 'Rohmaterials'.

Ihr Wesen besteht darin, dass sie Merkzeichen macht, die das Wiedererkennen ermöglichen: 'Hier ist's!', gleichwie es die Zimmerleute u.a. an Hölzern u. dgl. tun. Ihre Äußerung besteht darin, dass sie an dem Merkzeichen, so wie sie es aufgefasst hat, festhält, gleichwie es die Blinden tun beim Erkennen von Elefanten usw. Ihre Grundlage bilden die Objekte, so wie sie ihr erscheinen, gleichwie es der Fall ist, wenn den jungen Hirschen beim Erblicken einer Vogelscheuche die Vorstellung 'Mensch!' aufsteigt.

(*Visuddhimagga*; XIV.4)

(4) Gestaltungen bzw. Geistesformationen (*sankhara; gyô-un*); insgesamt 50, eingeteilt in Allgemeine (11), Edle (25) und Unheilsame (14). Gefühl, Wahrnehmung und Geistesformationen werden in den Abhidhamma-Lehren unter der Bezeichnung 'Geistesfaktoren' (*cetasika*) zusammengefasst.

‘Was immer das Merkmal des (geistigen) Gestaltens (*abhisankharana*) besitzt, das alles zusammengefasst hat man als die Formationengruppe zu betrachten’: in diesem Ausspruche bedeutet das ‘Merkmal des Gestaltens’ soviel wie das ‘Merkmal des Anhäufens’. Was aber soll das bezeichnen? Eben die Geistformationen. Wie es heißt (S. XXXII. 79): ‘Weil sie das Gestaltete gestalten, o Mönch, darum nennt man sie die Gestaltungen oder Formationen.’ Als Merkmal haben sie das Gestalten, als Wesen das Anhäufen, als Äußerung ihre eigene Tätigkeit, als Grundlage die übrigen drei Daseinsgruppen.

(*Visuddhimagga; XIV.5*)

(5) Bewusstsein (*vijnana; shiki-un*);

gemäß dem *Visuddhimagga* eingeteilt in 89 Klassen: 21 karmisch heilsame (*kusala*), 12 karmisch unheilsame (*akusala*) und 56 karmisch neutrale (*avyakata*) bzw. 54 der Sinnenwelt (*kama-loka*), 15 der Feinkörperlichen Sphäre (*rupa-loka*), 12 der Unkörperlichen Sphäre (*arupa-loka*) und 8 Überweltliche (*lokuttara*).

Während die Bewusstseinsklasse das äußere Merkmal und Wirken einer bestimmten Verfassung anzeigt, geben die mit ihr verbundenen Geistesfaktoren Aufschluss darüber, durch welche inneren Komponenten und Regungen sie charakterisiert ist.

Unmöglich ist es, Abscheiden, Insdaseintreten, Wachstum und Entwicklung des Bewusstseins anzugeben, unabhängig von Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung und Geistesformationen.

(*Samyutta-Nikaya; XII.53*)<sup>342</sup>

Diese Bewusstseinszustände entstehen dabei zu 14 verschiedenen Anlässen, nämlich: bei Wiedergeburt (*patisandhi*), im Unterbewusstsein (*bhavanga*), beim Aufmerken (*avajjana*), Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, körperliches Fühlen, Rezipieren des (Sinnenobjekts)

---

<sup>342</sup> Die Zitate des *Samyutta-Nikaya*, der 3ten Abteilung des Sutta-Pitaka, folgen der Übersetzung von Geiger / Nyanaponika, *Die Lehrreden des Buddha aus der Gruppierten Sammlung*

(*sampaticchana*), Prüfen (*santirana*), Feststellen (*votthapana*), im Impulsivprozesse (*javana*), beim Registrieren (*tad-arammana*) und beim Sterben (‘Abscheiden’, *cuti*).<sup>343</sup>

Es wurde also gesagt: ‘Alles, was das Merkmal des Bewusstseins besitzt, das hat man zusammenfassend, als die Bewusstseinsgruppe zu betrachten. Inwiefern aber hat die Bewusstseinsgruppe das Merkmal des Bewusstseins? Wie es heißt (M.43): ‘Weil man sich bewusst ist, weil man sich bewusst ist, darum spricht man von Bewusstsein.’ Bewusstsein, Erkennen, Geist (*vinnana*, *citta*, *mano*) sind der Bedeutung nach ein und dasselbe.

(*Visuddhimagga*; XIV.2)

Ebenso wie beim zwölfgliedrigen Konditionalnexus ist dabei auch unter den ‘Fünf Gruppen’ das Bewusstsein von entscheidender Bedeutung; durch Bewusstsein und Gewährsein der Dinge der Außenwelt entsteht in der Folge Anhaften und Begierde und wird letztendlich der gesamte leidvolle Prozess von Geburt, Leben und Tod in Gang gesetzt und aufrechterhalten.

Bewusstsein ist daher Begierde. Diese Begierde, dieses Bewusstsein, lässt den Körper und die Fünf Skandhas entstehen. Da der ganze Körper etwas aus Bewusstsein geronnenes ist, erheben begehrlische Gedanken sich schon, wenn nur ein einziges Haar vom Kopf gezupft wird. Wenn du von einer Fingerspitze berührt wirst, erheben sich begehrlische Gedanken. Wenn du auch nur von der Spitze eines Zehennagels berührt wirst, erheben sich begehrlische Gedanken. Der ganze Körper gerinnt aus Begierde.

(Takuan - *Reirôshû*)<sup>344</sup>

Und in einer Upanishad heißt es:

Das Denken (*manas*) ist wahrlich die Ursache der Bindung und der Befreiung des Menschen: Zur Bindung führt es durch Haften an den Dingen, zur Freiheit durch Loslösung davon.

(*Maitri-Upanishad*)<sup>345</sup>

---

<sup>343</sup> Siehe hierzu: Govinda, *Die Dynamik des Geistes* und Nina van Gorkom, *Abhidhamma im Alltag*.

<sup>344</sup> Wilson, *Zen in der Kunst des kampflösen Kampfes*; S.64

<sup>345</sup> Bäumer, *Upanishaden – Befreiung zum Sein*; S.131

Ganz ähnlich lautet es auch gleich zu Beginn des *Dhammapada*, dem zweiten Buch des Khuddaka-Nikaya (‘Kurze Sammlung’), der Fünften Abteilung des ‘Korb der Lehrreden’:

Vom Geist (*manas*) geführt die Dinge sind,  
Vom Geist beherrscht, vom Geist gezeugt.  
Wenn man verderbten Geistes spricht, verderbten Geistes Werke wirkt,  
Dann folget einem Leiden nach  
Gleichwie das Rad des Zugtiers Fuß.  
(*Dhammapada* - Vers 1)

Es sei nun noch kurz auf die Rolle des Bewusstseins als Bindeglied zu den tieferen Schichten des Geistes eingegangen. In den beiden obigen Konzepten steht *manas* jeweils für die sechste Form oder Stufe des Bewusstseins bzw. für die Ebene geistiger Objekte (Begrifflichkeiten), während die Stufen eins bis fünf die Körpersinne mit den ihnen entsprechenden Objekten umfassen. Die sechste Bewusstseinsstufe beinhaltet dabei die Fähigkeiten des logisch-diskursiven Denkens, des analytischen Trennen, Zerlegen und Unterscheiden, des Abstrahierens usw. und wird in den Yogacara-Lehren *manovijnana* genannt. Die folgende siebte Ebene des Bewusstseins trägt die Bezeichnung *manas*; es verbindet die vorangehenden Ebenen mit den nachfolgenden tieferen Schichten. Dieses *manas* ist für die Entstehung bzw. Ein-Bildung einer dauerhaften, als ‘Ich’ empfundenen Wesenheit insofern von zentraler Bedeutung, als es den kontinuierlichen Bewusstseinsstrom der sechs Sinne ohne Rücksicht auf die dahinter stehende leere Eigennatur aller dieser Erfahrungen (bzw. des Erfahrenen) im Brennpunkt einer (vermeintlich) beständigen Persönlichkeit zusammenfügt; somit ist *manas* als Grundlage des Selbst-Bewusstseins anzusehen. Die schließlich folgende achte Stufe des Bewusstseins wird *alayavijnana* (*araya-shiki*) genannt, was u.a. mit ‘Speicherbewusstsein’, ‘Grundbewusstsein’ oder ‘Karma-stützendes-Bewusstsein’ übersetzt wird. Das *alayavijnana* ist der unterschiedslose und nicht-unterscheidende Grund, aus dem alle Unterscheidung hervorgeht; es verwahrt und speichert alle durch Taten (in Form von Handlungen, Rede oder Gedanken) erzeugten Regungen als ‘Samen’, welche zu stets neuen Äußerungen auf den darüber liegenden Bewusstseinsstufen führen. Es ist sich nicht seiner selbst bewusst und funktioniert ohne bestimmten Zweck oder Willen. Es ist weder räumlich noch zeitlich begrenzt oder sonst wie beschränkt; es vereint die individuellen Bewusstseinsaktivitäten zum ‘kollektiven’ Bewusstseinsgrund aller Menschen.<sup>346</sup>

---

<sup>346</sup> Siehe hierzu auch: Yura, *Bewusstseinslehre im Buddhismus*.

Wie Wellen, die im Ozean entstehen, angetrieben vom Wind, tanzend und ohne eine Unterbrechung zu kennen, wird der Alaya-Ozean ständig von den Winden der objektiven Welt aufgewühlt und tanzt mit der Vielfalt, wobei die Vijnanas die Wellen sind. Tiefblau, rot, mit Salz, Muschel, Milch und Honig, mit dem Wohlgeruch von Früchten, Blumen usw. sowie den Strahlen der Sonne; sie sind weder unterschieden noch nichtunterschieden, ganz wie Wellen und Ozean: So sind die sieben Vijnanas mit dem Geist verbunden. So wie die Wellen in ihrer Vielfalt auf dem Ozean aufgewühlt sind, so ist im Alaya jene Vielfalt entstanden, die man Vijnanas nennt. Citta, Manas und Vijnanas werden nach ihrer Form unterschieden; diese acht sind aber nicht voneinander getrennt, weil es weder Definition noch zu Definierendes gibt. (*Lankavatara-Sutra*)<sup>347</sup>

Auch dieses achtstufige Modell von sinnlicher Wahrnehmung und mentalen Funktionen zeigt erneut die zentrale Rolle des Geistes auf dem Weg zur Erleuchtung bzw. Befreiung.<sup>348</sup> Indem die Aktivität des Bewusstseins von den äußeren Objekten abgewendet und auf sich selbst gerichtet wird, gelangt man schließlich zur Einsicht in die Nicht-Selbstheit des bislang als substantiell aufgefassten 'Ich' sowie aller anderen Phänomene. Diesem Wissen um die Leere (*shunyata*) entspricht gleichzeitig die Verwirklichung von Weisheit (*prajna*); damit einher gehen 'Mitgefühl' (*karuna*) und die Fähigkeit, dieses auf eine jedem Wesen geeignete Art und Weise auszudrücken (*upaya*).

So wird *manas* im Augenblick innerer Umkehr zu *mani*, zum Juwel, zum Erleuchtungsbewusstsein (*bodhi-citta*), zum 'Stein der Weisen', durch dessen Berührung alle Elemente des Bewusstseins zu Werkzeugen der Erleuchtung (*bodhyanga*) werden. Dann wird aus dem selbstischen Wollen und sinnlichen Begehren der Wille zur Befreiung, das Erlösungsstreben, und aus dem individuellen Bewusstsein das Wissen universeller Gesetzlichkeit und höchster Wirklichkeit, das im *Dhyani-Buddha Vairocana*, dem 'All-durchstrahlenden', verkörpert und in seinem Emblem, dem Gesetzesrad symbolisiert wird.<sup>349</sup> Dann wird der Blick von der Welt

---

<sup>347</sup> Golzio, *Lankavatara-Sutra*; S.67

<sup>348</sup> „Unter normalen Umständen kann der bewusste Geist das Alaya zwar beeinflussen, aber nicht unmittelbar nach seinem Willen kontrollieren; die vollständige Kontrolle des gesamten Alaya wird Befreiung genannt, und der erfolgreiche Versuch, den *gesamten* Inhalt des Unbewussten bewusst zu machen, nennt man Erleuchtung.“ (Chang, *Die buddhistische Lehre von der Ganzheit des Seins*; S.239)

<sup>349</sup> Dem Buddha Vairocana zugeordnet ist die 'Weisheit vom Wesen des Dharma-Reich-Körpers' (*hokkai taishôchi*).

materieller, sinnlicher Objekte zurückgewendet auf die Quelle, in der die Urbilder aller Formen, die Keime (*bīja*) aller Gestaltungen beschlossen liegen: dem *Ālaya*-Bewusstsein.

(Govinda, *Grundlagen tibetischer Mystik*; S.90)

Es sei noch darauf hingewiesen, dass auch dieses Modell von den acht Bewusstseinsstufen noch eine Weiterentwicklung gefunden hat, und zwar insbesondere in den Lehren des japanischen esoterischen Buddhismus (*mikkyō*). Ausgehend von der Überlegung, dass die achte Bewusstseinsstufe zwar frei von Veränderung(en) ist, aber zugleich die Grundlage für die Formgebung der samsarischen Kreisläufe bildet, ging man dazu über in ihr einen verblendeten und einen unverblendeten Aspekt zu unterscheiden. Hiervon ausgehend wurden noch zwei weitere, tieferliegende Ebenen des Bewusstseins herausgearbeitet:

Was die Stufen des Geistes angeht, so gibt es deren zehn. Die erste ist das Augen-Bewusstsein, die zweite das Ohren-Bewusstsein, die dritte das Nasen-Bewusstsein, die vierte das Zungen-Bewusstsein, die fünfte das Körper-Bewusstsein, die sechste das Bewusstsein, die siebte das Selbst-Bewusstsein, die achte das Speicherbewusstsein, die neunte das Bewusstsein, das die vielen als das eine erkennt und die zehnte das Bewusstsein des einen als eines.

(Kukai - *Hizō-ki*)<sup>350</sup>

#### 5.1.4. KOMPOSITA MIT *SHIN*

Es sollen nun kurz einige der wichtigsten mit dem Zeichen 'Herz' gebildeten Begriffe und Konzepte vorgestellt werden, die in den Schriften der *bunbu-ryōdō*-Tradition zu finden sind. *Meishin* (das 'irrende Herz') bezieht sich auf einen Gefühlen und Leidenschaften verhafteten Geist; d.h. ein Geist, der anstatt die Vergänglichkeit und Unbeständigkeit aller Dinge zu erkennen, durch nutzlose Sorgen bezüglich weltlicher Angelegenheiten und Erfordernisse zwangsläufig in Leid und Not geraten muss.<sup>351</sup>

---

<sup>350</sup> Yamasaki, *Shingon – Der esoterische Buddhismus in Japan*; S.99 Vorweg heißt es hierzu: "Vom Standpunkt des zehnten Bewusstseins aus besitzt jede der neun Bewusstseinsstufen eine ihr eigene erleuchtete Wirklichkeit. [...] Bei der Beschreibung dieser zehnten Bewusstseinsstufe geht das Mikkyō einen wesentlichen Schritt über die Abstraktion der neunten Stufe hinaus und bejaht die konkrete, lebendige Wirklichkeit des Universums." (S.98) Die zehnte Bewusstseinsstufe ähnelt also der in Kapitel 3 beschriebenen Ebene des *jiji muge hokkai*.

<sup>351</sup> Der tibetische Buddhismus betont die Notwendigkeit, Freiheit von den acht weltlichen Dharmas zu erlangen, nämlich: Gewinn und Verlust, Freude und Leid, Ruhm und Schande, Lob und Tadel

Obwohl das Prinzip von Leben und Tod leicht zu erkennen ist, sich auch nur vorübergehend um dieses Leben zu grämen, das nennt man Irr-Herz (*meishin*). Weil dieses Irr-Herz willkürlich in Bewegung ist, quält sich der Geist und weiß nicht, dass er beständig eine große Last mit sich herumschleppt.

(*Tengugeijutsuron*)<sup>352</sup>

Eine andere Bezeichnung für ein solcherart gefangenes Bewusstsein ist *môjin* (das 'willkürliche Herz'). Gemeint ist ein Bewusstsein, dessen einziges Ziel die ständig neue Befriedigung aller sich in ihm regenden und aufsteigenden Wünsche und Begierden ist. In diesem Sinne ist es auf das engste verbunden mit einem nur mit sich selbst beschäftigten Bewusstsein, welches *shishin* (das 'Ich-Herz') genannt wird.

Ein Selbst-verhaftetes Herz (*shishin*) muss sich nicht bloß auf solche Dinge wie Gold und Silber, Geld und Besitz, Liebe und Begier, Machenschaften und Täuschungen richten, es braucht auch nicht schlecht zu sein, wenn sich auch nur ein Gedanke im geringsten irgendwo anklammert, dann ist es schon Selbst-verhaftet. Ist diese Anklammerung nur gering, dann ist auch das Herz nur gering behindert, ist sie aber groß, dann ist auch das Herz schwer behindert.

(*Tengugeijutsuron*)<sup>353</sup>

*Jôshin* (das 'feste Herz') meint einen Geist, welcher willentlich an eine Sache gebunden wird bzw. mit einer bestimmten Angelegenheit beschäftigt ist, ohne sich durch äußere Einflüsse oder innere Regungen ablenken zu lassen. Ihm gegenüber steht *sanshin* (das 'zerstreute Herz'), d.h. ein Bewusstsein welches anfällig für allerlei Ablenkungen ist und sich hierhin und dorthin wendet.<sup>354</sup>

Ein weiterer wichtiger Begriff, insbesondere in den Zen-Lehren, lautet *honshin* (das 'grundlegende Herz'). Dies bezieht sich auf die urtümliche Reinheit des absoluten Geistes, d.h. den von Natur aus allen Menschen innewohnenden Buddha-Geist (*busshô*) bzw. die gemeinsame Teilhabe aller Menschen an der Buddha-Natur. Der umherirrende Geist ist

---

<sup>352</sup> Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*; S.37

<sup>353</sup> Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*; S.44

<sup>354</sup> *Shôjô* ('rechtes festlegen') ist die japanische Bezeichnung für das letzte der acht zur Leidenserlöschung führenden Mittel oder Wege (*hasshôdô*), welche in der vierten der 'Vier edlen Wahrheiten' (*shitai*) angeführt werden (vgl. 2.1.1.). Die Sanskritbezeichnung lautet *samyak-samadhi*, 'rechte bzw. vollkommene Sammlung'. *Samadhi* bedeutet wörtlich 'Fest-zusammengefügt-sein' und wird erklärt als das Gerichtetsein des Geistes auf ein einziges Objekt (*citt'ekaggata*, 'Einspitzigkeit des Geistes').

unstetig; unfähig sich entweder auf eine Sache zu konzentrieren oder andererseits sich durch nichts festhalten zu lassen. Demgegenüber ist der ursprüngliche Geist an keinem bestimmten Ort festzumachen (d.h. nicht-fixiert und offen), durchdringt alles (unbegrenzt) und ist und bleibt frei (unbewegt) von allen Verschmutzungen und Anhaftungen, wie sie durch die äußere Welt entstehen können.

Die Äußere Welt ist unsichtbar, wenn die Augen geschlossen sind. Doch sowie der Geist in Aktion tritt, treten Gedanken hervor. So kommt das illusorische Bewusstsein zustande, das die falsche Aktivität des Geistes darstellt. Was dabei erzeugt wird, sind lediglich benennbare Begriffe. Wenn man versteht, dass die äußere Welt nichts mit dem eigenen wirklichen Selbst zu tun hat, und wenn man demgemäss handelt, dann kehrt man zwangsläufig zu seiner ursprünglichen Natur zurück, so wie sich der Himmel, wenn die Vögel davongeflogen sind, in seiner tatsächlichen Reinheit zeigt.

(*Keitoku dentô roku*)<sup>355</sup>

Dabei wird *honshin* auch in einem nicht spezifisch-buddhistischen Kontext gebraucht, und zwar im Sinne von Aufrichtigkeit, Wahrheit, Unverfälschtheit usw. Im weiteren Sinne kann er somit auch für das dem Menschen angeborene Gewissen (*ryôshin*) stehen oder die natürliche Befähigung des Menschen, Gutes zu erkennen und danach zu handeln.

Aufrichtigkeit (*makoto*) ist die wahre, natürliche Ordnung. Diese ist absichtslos (*mui*), völlig bezugsfrei (*muji*) und ohne Fehl. Es ist der Zustand des ursprünglichen Geistes (*honshin*), wenn er nicht in Bewegung geraten ist.

(Hayashi Razan - *Santokushô*)

*Anshin* (das 'ruhige Herz') ist die Bezeichnung für einen ruhigen Geist und ein befriedetes Bewusstsein. Dabei umfasst *anshin* zum einen die Abgeklärtheit gegenüber äußeren Widrigkeiten, wie sie nur allzu oft und leicht die eigenen Pläne und Vorstellungen durchkreuzen; zum anderen beinhaltet es die Vorstellung eines besonnenen und bedächtigen Gemüts, welches sich nicht mehr durch plötzliche Gefühlsausbrüche oder sinnliche Begehren zu unüberlegten Handlungen verleiten lässt. Dabei ist ein solches Bewusstsein durchaus mit den der menschlichen Natur eignenden Unzulänglichkeiten und Begrenzungen vereinbar; ja es ist sogar gerade erst diese vollständige Bewusstwerdung und Annahme aller den

---

<sup>355</sup> Chang, *Zen*; S.53 Vergleiche auch das Konzept von *sems* und *rigpa* im tibetischen Buddhismus.

Menschen konstituierenden Faktoren, welche die eigentliche Möglichkeit und Basis für ein dauerhaft ausgeglichenes Leben darstellen.

Sein Herz zu befrieden bedeutet vor allem, sich seiner Unwissenheit bewusst zu sein und seine Unzulänglichkeit zu kennen. Etwas schwer zu ertragendes erdulden, das Davonlaufen zu unterbinden – dies wird durch die Stärke des Charakters ermöglicht. Nichts anderes ist vonnöten. Es ist nur das wundersame Wirken des menschlichen Herzens. Holz, Feuer, Erde, Metall und Wasser fördern einander; es kann nicht verlangt werden, dass sie plötzlich [d.h. grundlos] erscheinen. Auch am Feuer kann ein kalter Wind blasen, auch wenn das Wasser kalt ist, kann ein warmer Wind wehen. Die Bäume sind der Widerhall der Stimme [des Windes], Metall bringt Wasser hervor, Erde ist die gemeinsame Ursache von allem. Geheimnisvoll, wunderbar. Die Form fügt sich den Dingen wie das Wasser, ohne Überlegung (*mushin*) brennt und verbrennt das Feuer, Pflanzen wuchern groß und klein im Einklang mit ihren Wurzeln, der Wind weht unermüdlich, die Blätter fliegen durch seine Kraft und auch die Zeit des Streits ist vergänglich.

(*Shôninki*)<sup>356</sup>

Das 'Stillen des Geistes' ist auch Thema eines berühmten Zen-Koans der Koan-Sammlung 'Die torlose Schranke' (*Wu-men kuan*; Japanisch *Mumonkan*).<sup>357</sup> Es ist ein gutes Beispiel für die Zen-typische, paradox anmutende Art und Weise, wie der Geist des Schülers an und über die Grenzen seines logisch-diskursiven Verstandes hinaus gebracht werden soll. Darüber hinaus illustriert es die auf sprachlicher Ebene widersprüchlich scheinende (ja wenn überhaupt nur so ausdrückbare) Natur des 'uranfänglichen Geistes' (*honshin*). Hieraus erklärt sich letztlich auch die strikte Forderung im Zen nach dem wortlos-intuitivem Erfassen der 'Wahrheit' bzw. 'Wirklichkeit':

Bodhidharma saß der Wand zugekehrt. Der zweite Patriarch, der im Schnee gestanden hatte, schnitt sich den Arm ab und sagte: 'Der Geist Eures Schülers findet noch keinen Frieden. Ich ersuche Euch, Meister, gebt ihm bitte Frieden.'

Bodhidharma sagte: 'Bring mir deinen Geist her, und ich werde ihn zum Frieden bringen.'

---

<sup>356</sup> Imamura, *Nihon Budô Taikai* – Vol.9; S.619

<sup>357</sup> Die Sammlung wurde von Wu-men Hui-k'ai (Mumon Ekai; 1181-1260) aus der Yôgi-Schule des Rinzai-Zen erstellt (vgl.5.3.3.). Sie enthält 48 Kôan, welche in der Regel kurze Dialoge früherer Patriarchen des Zen schildern.

Der Zweite Patriarch sagte: 'Ich habe nach dem Geist gesucht, doch er ist schließlich unauffindbar.'

Bodhidharma sagte: 'Dann habe ich ihn gründlich zum Frieden gebracht.'

(*Mumonkan*)<sup>358</sup>

Zuletzt sei in diesem Zusammenhang noch auf das Begriffspaar *dôshin* (*michi no kokoro*) und *jinshin* (*hitogokoro*) hingewiesen. *Dôshin*, das 'Herz des Weges' (oder auch der 'Weg des Herzens'), ist ein Bewusstsein welches sich mit der natürlichen Ordnung (*tendô*) und den damit verbundenen ethischen Werten in Übereinstimmung befindet. Demgegenüber ist das 'Herz des Menschen' der irrende (*meishin*), ich-verhaftete (*shishin*) Geist, der von den Dingen der Sinnenwelt in Beschlag genommen wird und sich durch Unwissenheit, Hass und dem Verlangen nach immer neuen Vergnügungen auszeichnet.

Des 'Menschen Herz' ist solcherart: beim Sehen mit den Augen wird es von der Farbe durchdrungen, beim Hören mit den Ohren haftet es an der Stimme, beim Riechen mit der Nase verfällt es dem Geruch, beim Schmecken mit der Zunge ergibt es sich den fünf Geschmäckern, der Körper verfällt den Begierden von Mann und Frau. Alle sechs Sinne überlassen sich der Selbstsucht, und während man fern des Weges (vom *dao*) ist, hat man nur die Absicht, zum Vorteil seines vergänglichen Körpers zu handeln.

Des 'Weges Herz' ist solcherart: Die Augen nehmen die Farben wahr, ohne etwas gegen den Weg (das *dao*) stehendes zu sehen; die Ohren hören die Stimme, ohne etwas gegen den Weg gehendes zu verstehen; ebenso verhält es sich mit dem Körper. Es ist die feste Absicht, nichts zu tun, was nicht mit dem Weg übereinstimmt oder dem Prinzip zuwiderläuft. Sich nicht um das vergängliche Selbst bemühen, völlig frei von egoistischen Begierden sein, der himmlischen Anlage ohne Selbstsucht folgen: das ist des 'Weges Herz'.

(*Bansenshûkai – Shôshin*)

---

<sup>358</sup> *Lexikon der östlichen Weisheitslehren; siehe auch Reys, Ohne Worte – ohne Schweigen.*

### 5.1.5. 'KOKORO' IN DEN KAMPFKÜNSTEN

*Kokoro* ist ein zentrales Konzept in den klassischen Schriften der Kriegskünste der *bunbu-ryōdo*-Tradition. Zunächst einmal bildet der in rechter Weise geschulte und ausgebildete Geist eine der fundamentalen Grundlagen für die (planmäßige) Aussicht auf Erfolg in jedwedem Kampf. Hierzu gehören unter anderem Fähigkeiten wie die, seine gesamten physischen, emotionalen und mentalen Kräfte zusammenzufügen und in eine kämpferische Aktion einzubringen (*isshin*); die Gemütsruhe, ungeachtet äußerer Umstände und drohender Gefahr besonnen zu bleiben und sich nicht zu übereilten Aktionen hinreißen lassen (*zanshin*); sowie nicht zuletzt eine allen Erfordernissen entsprechende Aktions-, Reaktions- und Anpassungsfähigkeit (*mushin*). Diese Bewusstseinsverfassungen können wiederum nur durch langwieriges Training erworben werden (vgl. 2.2.) und sind zugleich eng an die charakterliche Entwicklung und sogenannte 'Läuterung des Herzens' (*shōshin*) gebunden (Kap. 4). Eine weitere wesentliche Bedeutung liegt in der Rolle des Bewusstseins und seiner Beziehung zur vitalen Kraft *ki* (vgl. 5.6.).<sup>359</sup> Darüber hinaus wird *kokoro* aber auch ganz allgemein zur Bezeichnung für die inneren, esoterischen Lehrinhalte (*ura*) gegenüber den äußeren, exoterischen (*omote*) Übungen verwendet:

In den 'weichen Künsten' gibt es die Übung (*shugyō*) des Äußeren (*katachi*) und die Übung des Inneren (*kokoro*). 'Äußere Übung' bedeutet, durch die Gesetze der Kraft niederzuwerfen und aufzurichten, die Energie zu pflegen, den Körper schulen, Maß zu halten und durch Schulung der Techniken (*waza*) die Wege von Sieg und Niederlage zu meistern.

'Übung des Inneren' meint die Schriften lesen, das Prinzip (*ri*) ergründen, die Weisheit ausbilden, seine Begabungen entwickeln, die unzähligen Dinge unterscheiden und durch Schulung des Prinzips in die verborgenen Geheimnisse der Kampfkunst (*budō*) einzudringen.

(Shibukawa-ryū - *Jujutsu taiseiroku*)<sup>360</sup>

In einer umfassenderen Sicht steht das Herz im Mittelpunkt der gesamten körperlichen und geistigen Schulung des Menschen; die Meisterung des im Herzen verkörperten Bewusstseins und der durch die menschliche Natur bedingten Ruhelosigkeit und Unstetigkeit wird somit zum Grund und Ausdruck für die Verwirklichung aller potentiellen Fähigkeiten und ein Leben im Einklang mit den Gesetzmäßigkeiten des Weges:

---

<sup>359</sup> „Das Herz zu üben und das Fluidum (*ki*) zu üben sind nicht zwei verschiedene Dinge.“ (*Tengu-eijutsuron*)

<sup>360</sup> Imamura, *Nihon Budō Taikei* - Vol.6; S.338

Der Mensch ist ein Wesen der Bewegung. Wenn er sich nicht im Guten bewegt, bewegt er sich notwendigerweise im Nicht-Guten. Kommt ihm dieser Gedanke nicht hier, kommt ihm jener Gedanke eben dort. Was den mannigfachsten Veränderungen unterliegt und niemals stillsteht, das ist des Menschen Herz. Es wird ihm nicht gelingen, sein Herz zu begreifen und dadurch direkt den himmlischen Gesetzen (*tensoku*) seiner Natur zu folgen, wenn er nicht, in seinem Herzen von tiefer Willenskraft, im Studium zur Reife gelangt. Deshalb hat der Heilige die Schüler, die neu zu ihm kamen, in erster Linie die sechs Künste (*rikuhei*)<sup>361</sup> gelehrt und so zunächst einmal das Gefäß geschaffen. Erst dann strebte er danach, sie durch Übung einzuführen in die Gesetze der Herzensschulung (*shinpô*),<sup>362</sup> wie sie sich aus dem Großen Wege (*daidô*) ergeben.

(*Tengugeijutsuron*)<sup>363</sup>

Ein in solcher Weise auf dem Weg zur Reife gelangter Mensch ist frei von den durch seine Leidenschaften und Gefühlswallungen hervorgerufenen irrigen Ansichten über die wahre Natur der Dinge; und durch die Überwindung und Aufgabe seines kleinlichen Egos ist er frei geworden vom Streben nach persönlichen Vorteil. Er passt sich den Dingen spontan an, ohne irgendetwas abzulehnen oder anzustreben und ist durch nichts mehr zu erschüttern. Im Leben erfüllt er seine Aufgaben sorgfältig und gewissenhaft und ist frei von Furcht vor dem Tod.

Man ist in seinem Herzen voll Aufrichtigkeit und in seinem Willen unbeirrbar, man greift nicht zu irgendwelchen Täuschungen und Machenschaften, um einen Unheil zu entgehen, man gibt sich nicht mit oberflächlichem Wissen zufrieden, nur um Vorteile zu ergattern. Im Leben gibt man sich dem Leben anheim und erfüllt seinen Weg, und beim Tode gibt man sich dem Tode anheim und sorgt sich nicht um das, was kommt. Mögen Himmel und Erde sich wandeln und bewegen, dieses Herz lässt sich davon nicht mitreißen, mögen alle Dinge dieser Welt es auch bedecken, dieses Herz wird dadurch nicht in Verwirrung gebracht.

(*Tengugeijutsuron*)<sup>364</sup>

---

<sup>361</sup> Zeremoniell oder Riten (*ri*), Musik, Bogenschießen, Wagenlenken, Schrift, Rechnen. Die Bezeichnung kann auch für die 'Sechs Klassiker' (*rikkei*) stehen.

<sup>362</sup> Im Buddhismus gleichbedeutend mit *ishin-denshin*, der 'Übermittlung von Herz zu Herz', gebraucht (vgl. 2.2.3.). Auch eine Bezeichnung für die acht Bewusstseinsstufen (siehe oben).

<sup>363</sup> Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*; S.13

<sup>364</sup> Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*; S.47

### 5.1.6. ZUSAMMENFASSUNG

Das japanische *kokoro* ist - ebenso wie die Begriffe *shiki*, *i*, *ishiki*, *kokorozashi* u.a., mit denen es zum Teil gleichbedeutend oder synonym gebraucht wird - insbesondere im Zusammenhang mit der Übertragung der Begriffe *citta*, *manas* und *vijnana* von Interesse, welche von zentraler Bedeutung innerhalb der buddhistischen Bewusstseinslehre sind (5.1.2. und 5.1.3.). Weiterhin findet *kokoro* in Kombination mit anderen Zeichen Verwendung zur Benennung unterschiedlicher psychischer, emotionaler und geistig-spirituelle Anlagen und Fähigkeiten des Menschen, wie sie sich in Schriften und Lehren des Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus finden (5.1.4.). Im Rahmen der Texte der *bunbu-ryôdô*-Tradition ist *kokoro* v.a. als psychisch-mentales Zentrum des Menschen in den oben angeführten Bedeutungen zu sehen und steht zudem in engem Zusammenhang mit der Beherrschung und Ausdrucksfähigkeit der inneren Energie (5.6.3). Darüber hinaus ist das Schriftzeichen auch Bestandteil der wesentlichen Konzepte über bestimmte Bewusstseins- und Geisteszustände, welche auf buddhistischen Vorstellungen fußen und im Zusammenhang mit der Meisterschaft von Kriegskunst als 'Weg' (*dô*) gebraucht werden (5.2., 5.3., 5.4.).

## 5.2. ISSHIN

ISSHIN bedeutet wörtlich 'ein Herz' oder 'das Eine Herz'. Gemeint ist zunächst ein gesammeltes Bewusstsein, im Sinne von Konzentration, Einmütigkeit o.ä. Darüber hinaus lassen sich eine aktive und eine passive Komponente von *isshin* sowie seine Beziehung auf eine einzelne Situation oder als eine grundlegende Geisteshaltung unterscheiden. Hinzu kommen noch spezielle Bedeutungen in einigen buddhistischen Schulrichtungen.<sup>365</sup>

### 5.2.1. ISSHIN ALS KONZENTRATION UND EINHEIT

In diesem häufig anzutreffenden Kontext bezieht sich *isshin* zunächst auf die Einheit und Konzentration des Bewusstseins. Es beinhaltet dabei Qualitäten wie 'Nicht-Abgelenkt-Sein' durch innere und äußere Umstände oder 'Gesammelt-Sein'; zugleich bedeutet es ein Freisein von Zweifel, Zögern und Furcht. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei die Ansicht, dass dieser Zustand vollster Überzeugung oder uneingeschränkten Vertrauens in die eigenen Fähigkeiten und das eigene Handeln, der auch als ein Zustand der Furchtlosigkeit angesehen werden kann und für den Ausgang einer kämpferischen Auseinandersetzung von großer Bedeutung ist, durch langes und hartes Training nicht zwangsläufig erreicht werden muss. Da er nicht innerhalb der technischen Seite der kriegerischen Schulung liegt (*bu / ji*) kann daher auch ein ungeübter und um die theoretischen Prinzipien nicht wissender Gegner, der ohne Zögern angreift, einen gut ausgebildeten Kämpfer überraschen und besiegen.

Jener ungeschliffene Gegner weiß weder, wie man zu reagieren hat, noch hat er ein Herz, das hier angreifen und dort abwehren will, sondern weil er von Natur aus ein robuster Bursche ist, fürchtet er nichts, und weil er dem Gegner nicht mehr Bedeutung beimisst als einem Insekt, gibt er sein Herz nicht daran und will nichts erzwingen, aber er ist auch nicht starr und verschließt sich nicht, er wartet nicht ab und hält sich nicht zurück, ihm kommen weder Zweifel, noch ist er bewegt, und wie er so seinem Gegner gegenübersteht, stellt er keine Überlegungen an. Fluidum und Herz sind gleichermaßen ungehemmt. In der Qualität seines Fluidums ist er den meisten Schwertmeistern, die in der Welt ansehen genießen, überlegen.

(*Tengugeijutsuron*)<sup>366</sup>

---

<sup>365</sup> Damit kann auch der gemeinsame Wille oder das gemeinsame Ziel einer Gruppe von Menschen gemeint sein; *isshin* ist also nicht nur auf das Bestreben, Empfinden und Bewusstsein eines Einzelnen beschränkt (siehe Murohashi, *Dai Kanwa-jiten*).

<sup>366</sup> Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*; S.19

Formal-technisch betrachtet bedeutet *isshin* in diesem Kontext, die Technik (*waza*) ohne einen weiteren Gedanken auf Erfolg oder Niederlage auszuführen; d.h. wenn die Ausführung der Technik begonnen wurde, gibt es keinen Abbruch, kein Zögern und keine Änderung mehr. In diesem Sinne kann *isshin* quasi als pure Form, d.h. als totaler körperlicher Einsatz und Ausdruck, verstanden werden. Wenn die Technik dabei in ihrer Ausführung fehlerlos und zugleich den gegebenen Umständen angemessen ist, ist ihr Erfolg gewährleistet; andernfalls hängen Schaden oder Nutzlosigkeit von den Fertigkeiten des Gegners ab.

Isshin (one-heart) means to throw oneself wholly into the action without any other thought at all. With a spear, *isshin* means to commit one's body wholly to the thrust; in a judo throw, it means to throw one's body and heart at the opponent. If the action is technically defective, or the opponent more skilful, it will miss; then one is generally in an unfavorable position. On the other hand, the mere impetuosity and immediacy and completeness of the movement may have so upset him that he cannot utilize his momentary advantage.

(Leggett, *Zen and the ways*; 136)

Darüber hinaus bezeichnet *isshin* aber auch jenen geistigen Zustand, in welchem der Kämpfer durch ein gesammeltes Einssein bezüglich seiner körperlichen und geistigen Kräfte in die Lage versetzt wird, entschlossen eben jene einzig mögliche, zum Sieg verhelfende Technik zur Ausführung zu bringen, welche den einmaligen konkreten Erfordernissen und Bedingungen der momentanen Situation (d.h. angepasst an Zeit, Ort und Umstände) entspricht. Diese Technik aber ist eben nicht durch verstandesmäßige Analyse der Situation zu erfassen, da sich die inneren und äußeren Gegebenheiten ja von Moment zu Moment ändern; vielmehr ist hierfür die mit dem Herzen assoziierte (aber natürlich die Fähigkeiten des Geistes miteinbeziehende) Intuition von ausschlaggebender Bedeutung. In diesem Sinne heißt es:

Die den Umständen gemäßen verschiedenen Techniken werden nicht durch Denken und Planen festgelegt, sondern ergeben sich natürlich, frei von Überlegung, aus dem zugrundeliegenden Prinzip (*ri*) und entsprechen den Umständen ohne Planung.

Wenn man sich daher nicht in Denken, Planen und Unterscheiden verliert, sondern dem Einem, uns gemäßen, zugrundeliegenden Prinzip ergibt, dann erlangt man im Zustand des ruhigen Einsseins (*isshin*) sicherlich den Sieg.

(*Ittōsai sensei kenpōsho*)

Ein weiterer Begriff mit ähnlicher Bedeutung in diesem Zusammenhang ist dabei *kesshin*, was wörtlich etwa 'das entschlossene Herz' bedeutet. Auch *kesshin* verweist auf jenen Zustand innerer und äußerer Zentriertheit, welche die eigenen Kräfte zusammenführt und bündelt, Stärke und eventuelle Überzahl der Feinde vergessen lässt und jeden Gedanken an eine Niederlage beiseite schiebt. Solcherart ist es auch möglich, in scheinbar ausweglosen Situationen noch die Oberhand zu behalten:<sup>367</sup>

Daher sei man natürlich und wahrhaft entschlossenen Herzens bereit. Dies jedoch heißt nichts anderes, als übervoll von aktiver Energie zu sein. Die Feigheit schwindet und die Tapferkeit wird gefestigt.

Noch einmal: Wenn es zum Kampf auf Leben und Tod kommt und man ohne Mut und Entschlossenheit ist, dann fürchtet man den Gegner, Angriffe und Schläge geraten ins Stocken und die rechte Verfassung (*seiki*) geht verloren. Dann ist man wie einer, der sich in den Bergen verirrt hat und vom Weg abgekommen ist; sein Geist (*kokoro*) ist verwirrt und zerstreut, in hundert Kämpfen wird er nicht einmal siegen. Oder es ist so, als wäre man von allen Seiten von heftigen Flammen eingeschlossen, ohne dass es einen Ausweg gibt. Der gewöhnliche Mensch fängt an zu heulen und bricht zusammen, sein Geist gerät in Verwirrung, und noch bevor die Flammen seinen Körper erreichen hat er schon aufgehört zu atmen. Aus demselben Grund unterliegt der unreife Krieger in seinen Auseinandersetzungen. Wahrhaftige Entschlossenheit (*makoto no kesshin*) bedeutet in so einem Fall, sich den bevorstehenden Tod zu vergegenwärtigen, sich ruhig nieder zu setzen und den Rauch wie Tabakduft einzuatmen. Ebenso muss man sich selbst aufgeben wenn man dem Feind gegenübersteht; man muss zuerst den Feind vergessen und dann sich selbst vergessen, dann wird man auf wunderbare Weise siegen. Dies ist das höchste Geheimnis (*gokui*) des entschlossenen Herzens.

(*Heijutsu yōkun*)<sup>368</sup>

---

<sup>367</sup> In diesem Zusammenhang ist es interessant sich zu vergegenwärtigen, dass 'entschließen' eigentlich 'aufschließen' bedeutet, d.h. etwas 'entriegeln'. Die für gewöhnlich zerstreuten inneren Kräfte des Menschen werden also durch die entsprechende Form nicht geringer, sondern erst in vollem Maße zugänglich gemacht, d.h. der Weg zu ihrem gerichteten Gebrauch wird freigemacht bzw. geöffnet (vgl. 'leiten', 'lenken', 'kanalisieren').

<sup>368</sup> Imamura, *Nihon Budō Taikei* - Vol.9; S.211

### 5.2.2. ISSHIN ALS GRUNDLEGENDE ÜBUNG UND GEISTESHALTUNG

Eine weitere Bedeutung besitzt *isshin* als Bezeichnung für eine generelle, fest entschlossene und auf ein Ziel bzw. einen Weg ausgerichtete Geisteshaltung. In diesem Sinne ist *isshin* nicht an eine bestimmte oder einmalige Situation gebunden, noch auf einzelne Aktionen beschränkt; es meint vielmehr die konstante innere Ausrichtung an bestimmten Werten und Normen:

Ohne Aufrichtigkeit (*makoto*) verfällt man den Begierden und verstößt gegen die prinzipielle Ordnung (*ri*). Diese Aufrichtigkeit aber ist nichts anderes als Weisheit, Menschlichkeit und Tapferkeit. Wenn Weisheit, Menschlichkeit und Tapferkeit unverfälscht sind, dann spricht man von Aufrichtigkeit. Diese Aufrichtigkeit ist die eigene Entschlossenheit des Herzens (*isshin*).

(Hayashi Razan - *Santokushô*)

Im Kampf ist es wiederum diese Entschlossenheit, welche es dem Krieger ermöglicht angesichts eines wilden, stürmischen Gegners ruhig zu bleiben und nicht den Mut zu verlieren. Auch hierbei gilt jedoch, dass diese Geisteshaltung weder durch intellektuelles Studium zu erreichen, noch (für gewöhnlich) erst im Moment der Auseinandersetzung erlangt werden kann. Nur eine über lange Zeit umfassend geschulte Persönlichkeit wird in der Lage sein, im Falle des Kampfes ohne Zögern und frei von Furcht handeln zu können.<sup>369</sup>

Dem Feind entgegentreten und den Sieg zu erlangen ist die wahre kriegerische Fertigkeit. Mag man auch von morgens bis abends Lernen – zeigt der Gegner sich wild, ungestüm und heftig und dringt einem dieses ins Herzen, dann kann man den Sieg nicht erlangen. Es ist dies eben das Übel der Einseitigkeit des Bewusstseins. In diesem Fall bedarf es der ersten und wichtigsten Geisteshaltung der Kriegskunst; d.i. dem Willen, mit Entschlossenheit (*isshin*) zu handeln. Wer solcherart Tag und Nacht wahrhaft entschlossen ist, der darf ein aufrechter Krieger (*makoto no bujin*) genannt werden.

(Takeuchi-ryû – *Taiyô no maki*)<sup>370</sup>

---

<sup>369</sup> Wobei nicht vergessen werden sollte, das neben den 'wahrhaft Starken' auch die, welche (meinen) nichts mehr zu verlieren zu haben, frei von Angst sind. Die sozialen und ökonomischen Bedingungen müssen einem solchen Gefühl des Verlorenseins einzelner oder Gruppen (und zwar nicht nur im eigenen Land) unbedingt entgegenwirken; andernfalls ist eine tatsächliche, d.h. stabile innere Sicherheit von Gesellschaften unmöglich.

<sup>370</sup> Imamura, *Nihon Budô taikai Vol.6*; S.39

### 5.2.3. ISSHIN IM BUDDHISMUS

Neben den beiden oben besprochenen Bedeutungen innerhalb der Kampfkünste steht der Begriff *isshin* darüber hinaus auch in Zusammenhang mit bestimmten Konzepten einiger buddhistischer Schulrichtungen, welche im folgenden kurz dargestellt werden sollen.<sup>371</sup>

Zunächst einmal wird *isshin* zur Bezeichnung des Grund- oder Speicherbewusstseins gebraucht, des sogenannten *alayavijnana* (vgl. 5.1.3.). In diesem Sinne drückt *isshin* die Vorstellung der Yogachara-Schule aus, das alles Seiende keine andere Grundlage als den (Einen) Geist besitzt und Nirvana und Samsara voneinander nicht wesensverschieden sind:

Jene aber, Mahamati, die erschreckt sind durch das Leiden, das aus der Unterscheidung des Samsara entsteht, streben zum Nirvana, sie wissen nicht, dass Samsara und Nirvana nicht zu unterscheiden sind; weil alle Dinge aufgrund der Unterscheidung keine Realität besitzen, halten sie das Nirvana für das zukünftige Auslösen des Bereichs der Sinne; sie bemerken nicht, dass Nirvana das Alayavijnana ist, bei dem vorher eine Veränderung durch Selbstverwirklichung stattfindet. Deshalb sprechen törichte Menschen vom dreifachen Fahrzeug und nicht vom Cittamatra und seiner Truglosigkeit. Daher drehen sich jene, die die Lehren der Tathagatas der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft über die äußere Welt, die der Geist selbst ist, vertreten und an der Vorstellung hängen, es gäbe eine Welt außerhalb des Geistes, selbst im Getriebe des Samsara.

(*Lankavatara-Sutra*)<sup>372</sup>

Weiterhin dient *isshin* zur Bezeichnung der absoluten, nicht-dualen 'Soheit' (*shinnyô*), die als eigentliche Wirklichkeit allen Phänomenen des Universums zugrunde liegt. *Shinnyô* wiederum ist eine Übertragung des Sanskritwortes *tathagata*, welches wörtlich etwa 'der So-Dahingegangene' bedeutet. Dies ist eine Anspielung auf die Vollkommenheit und Vollendung des Buddha, welche jenseits aller dualen und konzeptuellen Begrifflichkeiten liegt; der Titel zählt auch zu den sogenannten 'Zehn Ehrbezeichnungen'. Wenn also von *isshin* die Rede ist, ist damit auch zugleich ein Bezug zu der geistigen Verfassung und den geistigen Fähigkeiten eines Buddha gegeben. Damit einher geht die Anschauung vom 'Keim des Tathagata' (*tathagata-garbha*; *nyoraizô*), welcher auf die allen Menschen eingeborene bzw. immanente Buddhanatur verweist (*honshin*). Der *tathagata-garbha* ist somit der Grund für die Möglichkeit der Erleuchtung (*bodhi*) aller Wesen und zugleich deren Auslöser.

---

<sup>371</sup> Siehe hierzu auch: Mochizuki, *Bukkyô Daijiten* und Nakamura, *Bukkyô Go Daijiten*.

<sup>372</sup> Golzio, *Lankavatara-Sutra*; S.80

Fragt man sich aber, ob gewöhnliche Menschen wie wir je durch unser eigenes Bemühen jenes unübertreffliche geistige Wachsein (*bodhi*) erlangen können, welches uns vom Samsara, der seinem innersten Wesen nach ein Irregehen ist, befreit, so soll man sich bewusst sein, dass dieses Ziel durch Anstrengungen zu erreichen ist, da in allen Lebewesen, daher auch in uns selber, diese auf das wirkliche Sein und dessen Glückseligkeit gerichtete Triebkraft (*tathagata-garbha*) existiert.

(*Juwelenschmuck der geistigen Befreiung*)<sup>373</sup>

Im Lankavatara-Sutra wiederum wird der *tathagata-garbha* mit dem Speicherbewusstsein (*alayavijnana* = *isshin*) gleichgesetzt und ist somit Auslöser für die Ausbildung der sieben anderen Bewusstseinstufen und der damit einhergehenden Unbeständigkeit und Dualität der Erscheinungen. Diese dem eigentlichen Wesen der Wirklichkeit bzw. des Absoluten nicht entsprechende Täuschung gilt es zu überwinden, was mit einer Aufhebung aller begrifflichen Kategorien und konzeptuellen Konstrukte einhergeht:

Dieses Reich des Tathagatagarbha, das das Alayavijnana ist, ist von Natur aus unbefleckt und geht über alle spekulativen Anschauungen aller Sravakas, Pratyekabuddhas und Philosophen hinaus, erscheint diesen aber als unrein, so als wäre er von äußerem Schmutz befleckt; aber dies ist nicht der Fall bei den Tathagatas.

Der Garbha der Tathagatas ist mit den sieben Vijnanas vereinigt; wenn man danach greift, entsteht Dualität, doch beim richtigen Verständnis verschwindet die Dualität.

(*Lankavatara-Sutra*)<sup>374</sup>

Zuletzt sei noch kurz auf die Bedeutung von *isshin* im Zusammenhang mit den Schulen und Lehren des 'Reinen-Land-Buddhismus' hingewiesen. Als gemeinsames Merkmal dieser Schulen kann dabei das gläubige Anrufen des Buddha Amida (Amitabha) gelten, welches zu

---

<sup>373</sup> Guenther, *Juwelenschmuck der geistigen Befreiung* S.24. Es handelt sich dabei um ein Werk von Gampopa (1079-1153), dem Begründer der 'mündlichen Übertragungslinie' des tibetischen Buddhismus (Kagyüpa).

<sup>374</sup> Golzio, *Lankavatara-Sutra*; S.225 Diese 'reine' Form des *alayavijnana* scheint im Gegensatz zu seiner blind waltenden, dem Samsara ähnlichen Funktionsweise zu stehen, was auch ein Auslöser für die Ausbildung des Shingon-Modell der zehn Bewusstseinsstufen war (vgl. 5.1.3.). Chang (*Die Praxis des Zen*) weist jedoch darauf hin, dass jede der acht Bewusstseinsarten eine objekthafte (*lakshana-bhaga*), eine subjekthafte (*darsana-bhaga*) und eine 'sich selbst bezeugende' Seite (*saksatkari-bhaga*) des reinen Bewusstseins kennt.

einer Wiedergeburt in dessen 'Paradies' oder 'reinem Land' Sukhavati verhelfen soll.<sup>375</sup> Der Buddha Amitabha ('Grenzenloses Licht') soll früher ein König gewesen sein, welcher auf seinen Thron verzichtet hat und als Mönch unter dem Namen Dharmakara (*Hôzô*, 'Gesetzes-Schatz') Buddhaschaft angestrebt hat. Durch seinen als 'ursprüngliches Gelübde' (*hongan no mon*) bekannten Eid verpflichtete er sich, für die Erlösung aller Wesen zu wirken.<sup>376</sup> Als Meditations-Buddha (*dhyani-buddha*) auf der Ebene des 'Körper der Verzückung' (*sambhogakaya*) ist er der Herr des westlichen Reinen Landes und wird meist im Lotussitz ruhend mit den Händen in der Geste der Meditation (*dhyana-mudra*) dargestellt.<sup>377</sup> Ihm zugeordnet ist die 'Weisheit unterscheidender Klarschau', welche die Besonderheiten und Gemeinsamkeiten aller Dinge und Wesen erkennt.<sup>378</sup> Als Textgrundlagen dienen dabei v.a. das *Sukhavati-Vyuha*, das *Amitabha-Sutra* und das *Amitayurdhyana-Sutra*. Als Gründer der 'Reinen-Land-Schule' (chin. *Ching-t'u-tsung*; jap. *jôdo-shû*) in China gilt Hui-yüan (334-416), weitere bedeutende Vertreter sind T'an-luan (Donran, 476-542) und Shan-tao (Zendo, 613-681). Als eigentlicher Begründer der Schule in Japan gilt Hônen Shônin (Genkû, 1133-1212); sein Schüler Shinran Shônin (1173-1262) gründete die 'Wahre Sekte des Reinen Landes' (*Jôdoshin-shû*). Frühe Formen des Amida-Buddhismus waren vertreten durch Ennin

---

<sup>375</sup> Siehe hierzu: Zotz, *Der Buddha im reinen Land – Shin-Buddhismus in Japan*; Haas, *Amida-Buddha unsere Zuflucht*, Lu K'uan Yü, *Die Geheimnisse chinesischer Meditation* sowie Reichelt, *Der chinesische Buddhismus*. Auch: Jung, *Zur Psychologie östlicher Meditation*.

<sup>376</sup> "If, after I have attained buddhahood, sentient beings in the ten directions who have sincere minds, serene faith, and a desire to be born in my country, should not be born there even with ten nenbutsu recitations, may I not attain perfect enlightenment – expected are those who have committed the five deadly sins and abused the true law." (Inagaki, *A Dictionary of Japanese Buddhist Terms*)

<sup>377</sup> Die Lehre der 'Drei Leiber' (*trikaya / sanshin*) des Buddha unterscheidet den absoluten, universalen 'Körper der Wahrheit bzw. Lehre' (*dharmakaya / hosshin*), der allen Buddhas gemein ist, den spirituellen 'Körper des Entzückens' (*hōjin*), wie er sich in den fünf Meditationsbuddhas zeigt und den irdischen 'Körper der Verwandlung' (*nirmanakaya / ôjin*), z.B. den historischen Gautama Buddha. Siehe Schumann, *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*; S.153ff. „Von außen gesehen, d.h. vom Standpunkt des begrifflichen Denkens, sind der *Sambhogakaya* und der *Nirmanakaya* Manifestationen des *Dharmakaya* und in diesem, als dem höheren Prinzip, enthalten. Von innen her gesehen, d.h. vom Standpunkt des Erlebens, sind der *Sambhogakaya* und der *Dharmakaya* im *Nirmanakaya* enthalten. Nur im *Nirmanakaya* können die anderen Körper erlebt und verwirklicht werden.“ (Govinda, *Grundlagen tibetischer Mystik*; S. 264)

<sup>378</sup> „Die Weisheit der Magischen Wahrnehmung (*myôkanzatchi*) verwirklicht die erleuchtete Natur der sechsten Bewusstseinsstufe. Diese Weisheit, die alle Verblendungen durchdringt, steht für die feine, erleuchtete Wahrnehmung; diese erkennt die ursprüngliche Reinheit aller Dinge und Wesen als integrale Bestandteile des Ganzen.“ (Yamasaki, *Shingon*, S.99)

(793-864), Kûya (903-972), Genshin (Eshin Sôzu, 942-1017) und Ryônin (Shôô Daishi, 1071-1132), dem Gründer der Yûzûnembutsu-Sekte.

Das Herzstück der religiösen Praxis bildet dabei die ständige Rezitation der Formel *'namu amida butsu'*, was etwa soviel wie 'Verehrung dem Buddha Amida' bedeutet und als *nembutsu* bezeichnet wird. Diese *nembutsu*-Praxis kann dabei unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden: einmal als Mittel zur Beruhigung, Konzentration und Sammlung des Geistes; oder als eine an ein höheres Wesen gerichtete Bitte um Beistand. Dabei gleicht das *nembutsu* mehr oder weniger diversen anderen spirituellen und religiösen Praktiken, wie sie sich in Asien, aber auch innerhalb der abendländischen Traditionen finden, so z.B. die dem Avalokiteshvara (*Kannon*) gewidmete Formel OM MANI PADME HUM,<sup>379</sup> die Mantra-Rezitation und das Japa,<sup>380</sup> das Jesusgebet der orthodoxen Kirche<sup>381</sup> oder das sufische *dhikr*.<sup>382</sup> Hierbei, ebenso wie als eine dem Bittgebet gleichende Anrufung, ist die innere Haltung des Rezitierenden von entscheidender Bedeutung, damit die gewünschte Wirkung oder Veränderung eintreten kann: eine Haltung von innerer Entschlossenheit und Hingabe, welche eben durch den Begriff *isshin*, das 'Eine bzw. einmütige Herz' charakterisiert ist.

Und vor den Wesen, Ananda, die immer wieder verehrungsvoll diesem Tathagata aufwarten, die ein so großes und unermessliches Verdienst erwerben, da sie in ihren Herzen beschlossen haben, die Erleuchtung zu gewinnen, und die ein Gelübde tun, in jenem Weltsystem wiedergeboren zu werden, vor denen steht, wenn ihre Sterbestunde naht, jener Tathagata Amitabha, der Arhat, der vollkommen

---

<sup>379</sup> Siehe hierzu: Govinda, *Grundlagen tibetischer Mystik* sowie Reis-Habito, *Die Dharani des Großen Erbarmens des Bodhisattva Avalokitesvara mit tausend Händen und Augen*. Vgl. Apostelgeschichte, 4, 5-12.

<sup>380</sup> „Japa“ bedeutet soviel wie 'flüstern, murmeln', wobei oftmals ein Rosenkranz gebraucht wird, um die vollzogenen Rezitationen des Gebets, heiligen Namens o.ä. zu zählen. Während in China die Mantras *chou* genannt werden, heißen die devotionalen Formeln *nien fu*, was dem Sanskritwort *japa* entspricht. Beide führen einen kontemplativen Geisteszustand herbei, der frei ist von dualistischem Denken; aber äußerlich unterscheiden sie sich weitgehend. Denn während Mantras eine Antwort unmittelbar im Geist des Gläubigen hervorrufen, sind die *nien-fu*-Formeln dem Anschein nach Anrufungen um einer göttlichen Antwort von außen willen. Dieser Unterschied gilt jedoch nur auf der Ebene der relativen Wahrheit, da es im letzten Sinne keine Trennung zwischen Innen und Außen in diesen Dingen gibt.“ (Blofeld, *Die Macht des heiligen Lautes*; S.39)

<sup>381</sup> Das Jesusgebet ist eng verbunden mit der Tradition des Hesychasmus (von griechisch *Hesychia*, 'Ruhe'), der sich aus der Verbindung antiker griechischer Philosophie mit den geistlichen Erfahrungen und Einsichten der ägyptischen Wüstenväter seit etwa dem 4.Jd. entwickelt hat. Siehe hierzu u.a.: Jungclaussen, *Das Jesusgebet; Unterweisung im Herzensgebet* und *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers* sowie Dahme, *Byzantinische Mystik Bd.1 – Das Erbe der Mönchsväter; Bd.2. – Die Lehre von der geistlichen Stille*.

<sup>382</sup> Siehe hierzu z.B.: Vaughan-Lee, *Die Karawane der Derwische – Die Lehren der großen Sufi-Meister*.

Erleuchtete, umgeben von Scharen von Mönchen. Wenn sie dann diesen Herrn gesehen haben und mit ruhig-heiteren Herzen gestorben sind, werden sie in eben jenem Weltsystem Sukhavati wiedergeboren werden. Und wenn Söhne und Töchter aus guter Familie den Wunsch hegen sollten, jenen Tathagata Amithaba schon in diesem Leben hier zu sehen, dann müssen sie ihre Herzen zu der höchsten Erleuchtung aufschwingen, sie müssen ihre Gedanken mit äußerster Entschlossenheit und Beharrlichkeit auf diese Buddhaland richten und ihr angesammeltes Verdienst dem dort Wieder-geboren-Werden weihen.

(*Sukhavativyuha*)<sup>383</sup>

#### 5.2.4. VERWANDTE KONZEPTE

Im folgenden sollen nun noch einige andere Konzepte angesprochen werden, welche gewisse Übereinstimmungen mit den oben dargestellten Bedeutungsebenen von *isshin* aufweisen.

Zunächst wäre hier der Begriff 'Ernsthaftigkeit' zu nennen, der eine mögliche Übertragung des Zeichens 'kei / uyamau' (*ching*) darstellt, aber auch Bedeutungen wie 'ehrfurchtsvoll', 'respektvoll', 'aufrichtig', 'ermahnen', 'zurechtweisen' u.ä. beinhaltet. Eine frühe Verwendung von *ching* findet sich dabei im 'Buch der Wandlungen', wo es im Kommentar zum zweiten Hexagramm *k'un* (Erde) heißt:

Die Geradheit bedeutet Rechtmachen, das Rechtwinklige bedeutet die Pflichterfüllung. Der Edle ist ernst (*ching*), um sein Inneres gerade zu machen; er tut seine Pflicht (*gi*), um sein Äußeres rechtwinklig zu machen. Wo Ernst und Pflichterfüllung feststehen, da wird der Charakter nicht einseitig.

(Kommentar zu den Textworten - *Wen Yuan Chuan*)<sup>384</sup>

Hier steht *ching* für eine innere Haltung der Entschlossenheit, sich geduldig, beharrlich und ausdauernd um seine charakterliche Entwicklung zu bemühen. In der Verbindung mit 'Rechtschaffenheit' (vgl. 4.2.3.) ist darüber hinaus ein Modell menschlicher Bildung überhaupt vorgezeichnet, wie es insbesondere im Neokonfuzianismus unter Philosophen wie Ch'eng Hao (1032-1085), Ch'eng I (1033-1107) und Chu Hsi (1130-1200) seine volle Ausformung erhielt. 'Ernsthaftigkeit' meint hierbei den vollständigen Einsatz ebenso wie die

---

<sup>383</sup> Conze, *Im Zeichen Buddhas – Buddhistische Texte*; S.167

<sup>384</sup> Übersetzung von Richard Wilhelm, *I Ging – Das Buch der Wandlungen* (3.Buch). Das dritte Buch mit weiteren Kommentaren aus den 'Zehn Flügeln' ist in den neueren Ausgaben der Wilhelmschen Übersetzung meist weggelassen. Siehe auch: Chan, *A source book in chinese philosophy*; S.264.

Ausschöpfung aller im Menschen angelegten geistigen Kräfte mit dem Ziel, die der Welt innewohnenden Gesetzmäßigkeiten zu erkennen:

The task of seriousness is the first principle of the Confucian School. From the beginning to the end, it must not be interrupted for a single moment.

Seriousness merely means the mind being its own master.

If one succeeds in preserving seriousness, his mind will be tranquil and the Principle of Nature will be perfectly clear to him.

(Chu Hsi)<sup>385</sup>

Während 'Ernsthaftigkeit' in einem solch umfassenden Sinne in gewisser Weise das Ziel der Bemühungen darstellt, verweisen andere Stellen auf die Notwendigkeit dieser inneren Haltung um die Ruhe und Ausgeglichenheit zu erlangen, welche selbst erst die Grundlage für tiefere Einsichten bilden. In dem Maße, in dem 'Ernsthaftigkeit' so zu einer immer mehr im Menschen verwurzelten Einstellung wird, welche er zu allen Zeiten beizubehalten im Stande ist, wächst zugleich seine Kraft, jedes von ihm angestrebte Ziel auch tatsächlich zu erreichen.

Seriousness without fail is the state of equilibrium before the feelings of pleasure, anger, sorrow and joy are aroused. Seriousness is not equilibrium itself. But seriousness without fail is the way to attain equilibrium.

If one concentrates on one thing and does not get away from it and be serious in order to straighten the internal life, he will possess strong, moving power.

(Ch'eng I)<sup>386</sup>

Ebenfalls Verwendung findet der Begriff 'Ernsthaftigkeit' im Buddhismus, wenngleich ihm hier nicht eine so fundamentale Bedeutung beigemessen wird, wie dies in den Lehren insbesondere der Neokonfuzianer der Fall ist. Er dient zur Bezeichnung eines gesammelten, andächtigen Zustandes von Geist und Bewusstsein, welcher jedoch noch nicht als höchstmögliche geistige Gelöstheit und Freiheit angesehen wird, da er noch zu sehr durch intentionale Anstrengung herbeigeführt und begehalten werden muss. Weiter und umfassender als ein auf einer Stelle fixierter oder auf eine Tätigkeit festgelegter Geist gilt daher ein Bewusstsein, welches sich frei hierhin und dorthin wenden kann und aufmerksam alle Dinge wahrnimmt ohne von einem dieser Dinge in Beschlag genommen zu werden.

---

<sup>385</sup> Chan, *A source book in chinese philosophy*; S.606

<sup>386</sup> Chan, *A source book in chinese philosophy*; S.552

Was man 'Ernsthaftigkeit' nennt, ist ausgeführt in dem Sprichwort: 'Ein Ziel und keine Ablenkungen' (*shuitsu-muteki*). Der Geist wird auf eine Stelle gesammelt und man lässt ihn nicht schweifen. Im Buddhismus ist die Geisteshaltung der Ernsthaftigkeit nicht die tiefste Ebene. Den Geist festhalten und ihn nicht in Verwirrung geraten lassen, das ist die Schulung des Neulings, der eben anfängt zu lernen. Wenn dies über lange Zeit geübt wird, erreicht man die Ebene der Freiheit, in der man dem Geist freien Lauf lassen kann. Die oben erwähnte Stufe des 'den Geist erwecken, ohne ihm einen Ort des Verweilens zu bieten' ist die höchste von allen.

(*Fudôchishinmyôroku*)<sup>387</sup>

Sowohl 'Einmütigkeit' (*isshin*) als auch 'Ernsthaftigkeit' (*ching*) verweisen jeweils auf ihre Art auf einen Zustand gesammelter körperlicher und geistiger Kräfte, wie er sowohl in den Kriegskünsten als auch in den unterschiedlichsten spirituell-religiösen Lehren und Praktiken von großer Bedeutung ist. In diesem Zusammenhang sei daher noch ein drittes Konzept angesprochen, welches ebenfalls die Vereinigung und Konzentration aller dem Menschen innewohnenden Kräfte und Fähigkeiten zum Ziel hat; und zwar die Lehre der 'Drei Geheimnisse' (*sanmitsu*) von Körper, Rede und Geist. Diese drei Bereiche und Ausdrucksweisen des menschlichen Lebens werden schon im frühen Buddhismus als wesentlich für die moralische und geistige Entwicklung des Menschen angesehen:

Die Weisen, die gezügelt sind, in Werken wie in Worten auch, gezügelt sind in ihrem Geist, die sind gezügelt ganz und gar.

Bewacht in Worten und im Geiste wohl beherrscht, verübe man in Werken keine böse Tat. Man läutere eben diese Wirkensfährt drei, gewinne den von Weisen dargelegten Pfad.

(*Dhammapada* - Vers 234 / 281)<sup>388</sup>

Diese 'Drei Handlungsebenen' (*sangô*) sind dabei insbesondere in den Lehren des japanischen Shingon-Buddhismus sowie des tibetischen Vajrayana bzw. Mantrayana wesentlicher Bestandteil der spirituellen Praktiken und Rituale.<sup>389</sup> Vereinfacht gesagt besteht

---

<sup>387</sup> Wilson, *Zen in der Kunst des kampflosen Kampfes*; S.41

<sup>388</sup> Vgl. Demokrit: „Aus der Vernunft entspringen drei Gaben: Wohl denken, wohl reden und tun, was recht ist.“ (Grünwald, *Die Anfänge der abendländischen Philosophie*; S.177)

<sup>389</sup> Siehe hierzu u.a.: Yamasaki, *Shingon – Der Esoterische Buddhismus in Japan*; Minoru, *Shingon Buddhism: Theory and Practice*; Glasenapp, *Buddhistische Mysterien – Die geheimen Lehren und Riten des Diamant-Fahrzeugs*; David-Néel, *Die geheimen Lehren des tibetischen Buddhismus*.

das gemeinsame (Teil)Ziel darin, sein ganzes Selbst in Einklang und Übereinstimmung mit einer ausgesuchten Gottheit zu bringen. Dies bedeutet sowohl, sich selbst zum Gefäß für die Gottheit zu machen und von ihrer Weisheit und Stärke erfüllt zu werden, als auch selbst vollständig in die Gottheit einzugehen bzw. in ihr aufzugehen.<sup>390</sup> Dieser Prozess wird dabei als 'Eingehen des Selbst in die Gottheit und der Gottheit ins Selbst' (*nyûga-ganyû*) bezeichnet und ist von der gegenseitigen Kraftübertragung (*kaji*) begleitet.<sup>391</sup>

Kraftübertragung verkörpert das große Mitgefühl des Buddha und den Glauben der Lebewesen. Die Sonne des Buddha, die sich im Wasser des Geistes aller Wesen spiegelt, wird *ka* (Zunahme oder Anwachsen) genannt. Das Wasser des Geistes beim Praktizierenden, der die Sonne des Buddha erfährt, wird *ji* (festhalten oder ergreifen) genannt. Wenn der Praktizierende gesammelt ist und so über die Bedeutung dieses Prinzips meditiert, werden durch die Antwort der Drei Geheimnisse die ihm innewohnenden drei Körper unmittelbar die Erleuchtung in diesem Leben manifestieren.

(Kukai - *Sokushin Jôbutsu-gi*)<sup>392</sup>

Die 'Drei Geheimnisse' von Körper, Rede und Geist beziehen sich dabei auf den Gebrauch von Mudras, Mantras und Mandalas, welche ihrerseits als Ausdruck der 'Drei Körper' des Buddha aufgefasst werden. Die Mudras, d.h. bestimmte, mit der Gottheit verbundene Körperhaltungen oder Handgesten repräsentieren die Ebene des *Nirmanakaya*; die Mantras, d.h. der rechte Klang und Laut stehen für die Ebene des *Samboghakaya*; das Mandala, d.h. die symbolische Darstellung der Gottheit und die dazugehörige Visualisierung im Geiste bringen die Ebene des *Dharmakaya* zum Ausdruck:

---

<sup>390</sup> Die entsprechenden Gottheiten werden im Vajrayana als 'Yidam' ('fester Geist') bezeichnet. Siehe hierzu u.a. Blofeld, *Die Macht des heiligen Lautes*. Besonders verbreitete Yidam sind u.a. Chenresi, eine tibetische Form des Avalokitesvara und die 'Grüne Tara', die beide dem Dhyani-Buddha Amithaba zugeordnet sind.

<sup>391</sup> Nur am Rande sei die Frage aufgeworfen, inwieweit ein solches Aufgehen, Aufgehobensein, Eintauchen, Durchdrungensein etc. von einer Gottheit vergleichbar den Erlebnissen christlicher Mystiker ist oder sein kann. Neben grundlegenden Fragen zur Wesensgleichheit und Unterschiedlichkeit sowie Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Verbindung von Mensch und Gott scheint ein wesentlicher Unterschied aber darin zu bestehen, dass die Herbeiführung entsprechender Erlebnisse im Christentum nie Mittel oder Zweck gängiger religiöser Praxis des Einzelnen war, sondern stets Ausnahmeerfahrungen Einzelner im Rahmen der Orthodoxie dargestellt haben. Dafür stellt jedoch das Herzstück des christlichen Gottesdienstes, die Eucharistie, eine gewissermaßen kontrollierte bzw. gesteuerte 'Kommunion' aller Gläubigen mit Gott dar.

<sup>392</sup> Yamasaki, *Shingon*; S.119

Wenn wir die Gestalt der Gottheit visualisieren, ihr Mantra – die Stimme der Gottheit – rezitieren und in der geistigen Ausgeglichenheit der Gottheit verweilen, erkennen wir zuinnerst die Natur alles Existierenden. Das beruht darauf, dass Körper, Rede und Geist des Menschen von Natur aus nichts anderes sind als die reinen Aspekte der drei Kayas, der Zustand der Erleuchtung. Normalerweise nehmen wir unseren Körper als materielle Form, unsere Rede als eine dualistische Art der Kommunikation und unseren Geist als die Struktur unseres dualistischen Denkens wahr. Durch die Yidam-Praxis haben wir die Möglichkeit, die reine Natur von Körper, Rede und Geist zu erkennen, die, wenngleich verdunkelt, bereits vorhanden ist. Das ist der Sinn und Zweck der Yidam-Praxis: die drei Kayas zu verwirklichen, indem wir ununterbrochen unseren Körper als die Einheit von Erscheinung und Leerheit, unsere Rede als die Einheit von Klang und Leerheit und unseren Geist als die Einheit von Gewährsein und Leerheit wahrnehmen.

(Chökyi Nyima Rinpoche, *Das Bardo-Buch*; S.70)<sup>393</sup>

Neben dieser inneren Verwandtschaft des *isshin*-Konzeptes mit den 'Drei Geheimnissen' gibt es darüber hinaus aber auch ganz reale historische Bezüge, welche eine Bekanntschaft und bisweilen auch ein Vertrautsein einzelner *bushi* mit solchen Praktiken nahe legen. Zu nennen wären hier insbesondere die 'Mönchskrieger' (*sōhei*) der verschiedenen buddhistischen Tempel (z.B. des Enryaku-ji) und die Yamabushi ('die sich in den Bergen niederlegen'), welche aufgrund ihrer Reisefreiheit teilweise auch als Kundschafter und Boten im Rahmen der frühen kriegerischen Auseinandersetzungen fungiert haben.<sup>394</sup> Daneben finden sich in Kriegserzählungen wie dem *Heike-Monogatari* oder dem *Taiheiki* Anspielungen auf die Anwendung esoterischer Praktiken durch bekannte Helden wie Minamoto Yoshitsune oder Kusunoki Masashige.<sup>395</sup> In späterer waren es dann v.a. die *ninja*, welchen häufig mystisch-magisch Fähigkeiten zugeschrieben wurden; solche Wunderkräfte waren während der Edo-Zeit ein beliebtes Thema in diversen Theaterstücken des *kabuki* und gaben auch Motiv ab für zahlreiche Holzschnitzbilder (*ukiyo-e*).<sup>396</sup> Als Beispiel für eine Umsetzung magischer Fingerzeichen in diesem Kontext sei auf die 'Lehre von den neun Zeichen' (*kuji-in*) hingewiesen, welche von taoistischen Anfängen ausgehend Eingang in die Praktiken der

---

<sup>393</sup> Das Buch basiert auf dem 'Spiegel der Achtsamkeit' von Tsele Natsok Rangdröl (17.Jd.); es handelt sich um eine Schrift aus der 'Schule der Alten' (Nyingmapa) des tibetischen Buddhismus.

<sup>394</sup> Siehe hierzu u.a. Rotermund, *Die Yamabushi* sowie *The Gates of Power – Monks, Courtiers and Warriors in Premodern Japan*.

<sup>395</sup> Siehe hierzu u.a. Morris, *Samurai* und Varley, *Warriors of Japan*.

<sup>396</sup> Siehe hierzu insbesondere Turnbull, *Ninja – The True Story of Japan's Secret Warrior Cult*.

Yamabushi gefunden hat und von dort aus zu bestimmten Kreisen von *bushi* und *ninja* weitertransferiert worden sein soll.<sup>397</sup> Als eine wichtige Schrift in diesem Zusammenhang muss schließlich die 'Eine und Geheime Abhandlung über die Kriegskunst' (*Heihô himitsu ikkan-sho*) genannt werden, welche aus dem frühen 14.Jd. datiert und in 42 Abschnitten die Verbindung von *mantra* und *mudra* zum Erreichen allerlei konkreter (individueller und gemeinschaftlicher) militärischer Zwecke beschreibt.<sup>398</sup>

Das aber letzten Endes auch gerade in diesem, dem Okkulten nahestehenden Gebiet ethische Festigkeit und geistige Klarheit von vorrangiger Bedeutung sind, zeigen zwei Stellen aus der Überlieferung einer Edo-zeitlichen Schule des waffenlosen Kampfes:

Der Hauptanteil des Erfolgs liegt am Gebet (*inoru*). Aber dass ein auf die Götter vertrauendes Herz während seiner Aktionen abschweift geschieht nicht nur beim Rezitieren von magischen Formeln (*shingon*). Das Herz verlange nach Wahrhaftigkeit; und wenn man barmherzigen Geistes (*jihishin*) den Segen der Menschlichkeit erfährt, wird man eins mit Himmel und Erde und der Erfolg ist einem gewiss.

(Takeuchi-ryû – *Heihô shoshin tebikigusa*)<sup>399</sup>

Der Lehrer sprach: Obwohl man in anderen Schulen 'das Pferd plötzlich stoppt und sich abfallen lässt', oder 'im Schatten des Gegners eine geheime Technik vollführt', so ist das meiste davon doch nichts als leeres Gerede und Scharlatanerie. So heißt es in der *Überlieferung des Yoshitsune*, dass sich Marishiten in den Blättern der Bäume verborgen hält, während an anderer Stelle die geheime Kunst zu fliegen beschrieben ist. Für die militärischen Angelegenheiten aber sind Menschen von Treue und Ehrerbietigkeit gefragt.

(Takeuchi-ryû – *Heihô shoshin tebikigusa*)<sup>400</sup>

---

<sup>397</sup> Die 'Lehre der Neun Zeichen' soll Erwähnung finden u.a. im Werk der Taoisten Ko Hung (283-343) und Kakkô (283-364). Die darauf aufbauenden Lehren des 'Gitters der Neun Schnitte' (*kuji-kiri*) und der 'Methode der Zehnte Silbe' (*juji no hô*) finden sich bei Yamada, *Shugen seiten*. Sicher belegt ist die Unterweisung und der Gebrauch von *mudra* und *mantra* auch in der Katori-Shintô-ryû.

<sup>398</sup> Enthalten in: Fukazawa u.a. (Hrsg.); *Nihon koten gisho gyôkan* (2004).

<sup>399</sup> Imamura, *Nihon budô taikai* – Vol.6; S.51

<sup>400</sup> Imamura, *Nihon budô taikai* – Vol.6; S.62

An dieser Stelle soll noch auf eine interessante Parallele zwischen dem Konzept des *isshin* und der Praxis der 'Drei Geheimnisse' hingewiesen werden. *Isshin* ist einerseits Ziel beständigen Strebens und Übens, stellt also in gewisser Weise die Frucht vorhergehender Handlungen und Bemühungen dar; andererseits kann sich *isshin* aber auch spontan äußern, d.h. die geistige Verfassung und der damit verbundene körperliche Ausdruck können auch bei Personen angetroffen werden, denen das begriffliche Konzept völlig fremd ist und es damit auch nicht zum Gegenstand ihrer Absichten machen konnten (vgl. 5.1.2.). Ebenso ist es mit Bezug auf das Wirken der 'Drei Geheimnisse' möglich, eine formelle, d.h. wissentlich und willentlich herbeigeführte, und eine absichtslos bzw. spontan auftretende Form zu unterscheiden. Während erstere Gegenstand der religiösen Praxis bestimmter Gruppen an bestimmten Orten unter bestimmten Bedingungen ist, ist letztere an keinerlei Formalitäten gebunden, sei es der Person, des Ortes, der Zeit u.ä.

Die Praxis der Drei Geheimnisse hat zwei Varianten, die formalisierte Praxis (*usô*) und die formlose Praxis (*musô*). Formalisierte Praxis bezeichnet das systematisch aufgebaute Meditationsritual, in dem Mudras, Mantras und Visualisierungen verwendet werden. Die formlose Praxis dagegen ist jede Handlung eines Menschen, die die erleuchtete Weisheit des Universums widerspiegelt; sie kann in ein Ritual eingebunden sein oder nicht. Das ist die höchste esoterische Praxis, in der jedes Wort ein Mantra, jede Körperbewegung ein Mudra und jeder Gedanke eine Meditation ist. Gleichzeitig sind 'formalisiert' und 'formlos' nicht voneinander trennbare Aspekte derselben Einheit.

(Yamasaki, *Shingon*; S.114)

Zum Abschluss - und stellvertretend für eine gewaltige Anzahl an Übungen zur Schulung und Steigerung der Konzentrationsfähigkeit in den verschiedenen religiösen und spirituellen Traditionen - sei hier noch kurz die buddhistische *kasina*-Praktik aufgezeigt.<sup>401</sup> Bei der *kasina*-Methode handelt es sich im wesentlichen darum, vermittels der andauernden Betrachtung äußerer Hilfsobjekte bzw. Gegenstände (*parikamma-nimitta*) zunächst ein noch schwaches (*ugaha-nimitta*; 'aufgefasstes Bild'), dann ein beständiges, sinnlich-geistiges Gegenbild zu erzeugen (*patibhaga-nimitta*). Der damit einhergehende Bewusstseinszustand wird als 'angrenzende Sammlung' bezeichnet (*upacara-samadhi*; vgl. die unter 5.1.3. angesprochene 'Betrachtung der vier Elemente') und kann weiter führen zur ersten

---

<sup>401</sup> Ausführlich behandelt sind die Übungen und ihre Wirkungen im *Vissudhi-Magga*, Kap. IV ('Das Erdkasina') und Kap. V ('Die übrigen 9 Kasinas'). Siehe auch Guenther, *Der Buddha und seine Lehre*; S.379ff.

Vertiefungsstufe (vgl. 5.3.1.). Als Objekte der Übung werden Erde, Wasser, Feuer, Wind, Blau, Gelb, Rot, Weiß, Licht und Raum (sowie gelegentlich Bewusstsein) angeführt. Mit fortdauernder Konzentration der Aufmerksamkeit auf das Gegenbild soll dann die Tätigkeit der Sinne zum Erliegen gebracht und schließlich der Zustand der ersten Vertiefung (*jhana*) erreicht werden (vgl. 5.3.1.).<sup>402</sup>

Zehn Allheitsgebiete gibt es, ihr Mönche. Welche zehn?

Da nimmt einer die Erde als Allheit (*kasina*) wahr, über sich, unter sich, ringsherum, einheitlich, unermesslich; ein anderer nimmt das Wasser als Allheit wahr, andere das Feuer, den Wind, das Blaue, das Gelbe, das Rote, das Weiße, den Raum oder das Bewusstsein, über sich, unter sich, ringsherum, einheitlich, unermesslich. Das, ihr Mönche, sind die zehn Allheitsgebiete.

(*Anguttara-Nikaya*; X.3)

### 5.2.5. ZUSAMMENFASSUNG

Es hat sich gezeigt, dass alle drei angeführten Konzepte, d.h. *isshin*, *ching* und *sanmitsu*, sich auf die Herbeiführung eines 'außergewöhnlichen' oder veränderten Bewusstseinzustandes beziehen oder dessen Erlangung und Wirken beschreiben. Damit verbunden ist die Vereinigung aller physischen, psychischen und mentalen Fähigkeiten des Menschen, welche frei von Irrtümern und Ablenkungen ihre volle Wirkkraft entfalten und sich zugleich auf eine bestimmte Aufgabe oder Tätigkeit hin ausrichten können.<sup>403</sup> Die Unterschiede liegen eher im geistig-philosophischen Hintergrund der Konzepte (konfuzianisch, buddhistisch) und ihren spezielleren Absichten (Erkenntnis, religiös-spirituelle Entwicklung, Erfüllung von Diensten und Pflichten, Vorbereitung auf bestimmte Aufgaben, militärische Obliegenheiten etc.) als in

---

<sup>402</sup> „Die Vertiefungen sind Konzentrationszustände im Grade der vollen Sammlung, in denen die Fünfsinnentätigkeit und die fünf hauptsächlichen Hemmungen zeitweise ausgeschaltet sind. Obwohl in diesem Versenkungszustand weder Gesichts- und Hörwahrnehmungen noch Körperempfindungen auftreten und der Meditierende nach außen hin wie abgestorben erscheint, so ist doch sein Geist völlig wach, klar und ruhig, doch ausschließlich auf das jeweilige Objekt der Sammlung gerichtet.“ (Nyanatiloka, *Der Weg zur Erlösung*; S.89) Es bleibt Spekulation, inwieweit gerade solche naturnahen, *kasina*-ähnlichen Übungen insbesondere von Kriegerern während eines Feldlagers oder von Spähern und Kundschaftern, welche oftmals lange Zeit über bewegungslos in einem Versteck bleiben mussten, angewandt oder auch selbst entdeckt wurden.

<sup>403</sup> Ähnliche Praktiken zur Sammlung aller verfügbaren Kräfte finden sich selbstverständlich auch im Abendland. Aber auch moderne Leistungssportler machen von unterschiedlichsten Methoden Gebrauch (darunter auch zunehmend östlicher Wege wie dem Zen), um ihr inneres und äußeres Potential voll auszuschöpfen (sowohl in der Vorbereitung, als auch unmittelbar vor Wettkämpfen). Siehe hierzu auch: Huang / Lynch, *Tao Sport – Denkender Körper, tanzender Geist*.

der grundsätzlichen Vorgehensweise und der Beschreibung ihrer Wirkungen. Mit Bezug auf die Schriften und Praxis der *bunbu-ryôdô*-Tradition müssen in der Regel alle diese Bedeutungsebenen berücksichtigt werden, da buddhistische Übung und konfuzianische Gelehrsamkeit immer wieder in der Person einzelner Samurai zusammengefließen sind und auch davon unabhängig stets Beziehungen zwischen diesen drei Gruppierungen bestanden haben. Darüber hinaus lässt die Verwendung der behandelten Begriffe in diesen Schriften zweifellos darauf schließen, dass sich die Verfasser über die Bedeutungen dieser Konzepte durchaus im klaren waren und sie ganz bewusst gebrauchten. Dies hat seinen Grund zum einen natürlich in der durch all diese Konzepte angestrebten Integrierung sämtlicher Kräfte und ihrer praktischen Anwendung; zum andern ging es aber sicherlich auch darum, durch die Einbeziehung solcher Vorstellungen der eigenen, gerade erst im Entstehen begriffenen Tradition zu einem soliden geistigen und philosophischen Unterbau zu verhelfen. So finden sich denn auch alle drei Konzepte gemeinsam in einem Abschnitt der Abhandlung von Yagyû Munenori über die Kriegskunst:

Auch der Buddhismus ist nicht frei von 'Ernsthaftigkeit' (*kei*). In den Schriften (*kyô*) ist die Rede von 'ungestörter Konzentration' (*isshin-furan*). Damit ist natürlich 'Ernsthaftigkeit' gemeint. Das Bewusstsein (*kokoro*) ist bei einer einzigen Sache, ohne Ablenkung durch anderes. Selbstverständlich wird Buddha solchermaßen ehrfurchtsvoll angerufen; in gesammelter Ehrfurcht (*isshin-keirei*) tritt man vor den Buddha. Das alles ist mit 'Ernsthaftigkeit' gemeint. Dies alles sind jedoch nur Hilfsmittel (*hôben*) zur Zügelung eines unruhigen Geistes; ein wirklich befriedeter Geist bedarf dessen nicht. Rezitiert man 'Großer Weiser, Unerschütterlicher' (*daisei-fudô*), in angemessener Körperhaltung mit zusammengelegten Händen (*gasshō*), dann schaut man im Bewusstsein (*i*) die Gestalt jenes Unerschütterlichen. Wenn so Körper, Rede und Geist, d.h. die drei Ausdrucksweisen zusammengeführt werden (*sangō-byôdô*), dann ist das gesammelte Bewusstsein ohne Aufruhr. Dies wird die 'Vereinigung der Drei Mysterien' (*sanmitsu-byôdô*) genannt. Dies hat die selbe Bedeutung wie Ernsthaftigkeit.

(*Heihôkadensho*)<sup>404</sup>

---

<sup>404</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*, S.197

### 5.3. MUSHIN

In diesem Kapitel sollen die Bedeutungsgehalte des Ausdrucks *mushin* aufgezeigt werden. Auch hierfür werden wieder sowohl parallele Konzepte, als auch mit *mushin* in Verbindung stehende andere Begrifflichkeiten herangezogen.

Die Geisteshaltung, welche die Wissenschaft der Kampfeskunst erfordert, ist eine offene; sie ist konzentriert und dennoch unverspannt. Der Geist hält sich im Gleichgewicht und im ständigen, drucklosen Bewusstsein der Entspannung. Auch im Ruhezustand des Körpers bleibt der Geist in Bewegung; selbst wenn der Körper eilt, bleibt der Geist stabil. Der Geist wird vom Körper nicht in Mitleidenschaft gezogen; der Körper ebenfalls nicht vom Geist. Achte auf den Geist, nicht auf den Körper. Lass in deinem Geist weder Mangel noch Überfluss zu. Auch wenn du äußerlich mutlos bist, sei innerlich starken Mutes und lass niemanden in deinen Geist hineinschauen. Lass deinen inneren Geist klar und offen bleiben, breite deinen Intellekt weit aus. Mit deinem Intellekt und deinem Geist musst du ständig und fleißig üben, bis du das Wahre und das Unwahre, das Gute und das Schlechte in der Welt erkennen kannst; wenn du in verschiedenen Lebensbereichen erfahren bist, wird dich niemand übertölpeln können und du wirst mit dem Wissen und der Weisheit der Kriegeskunst gewappnet sein.

Etwas besonderes wohnt dem Wissen um die Kriegeskunst inne. Du musst dir unbedingt ihre Prinzipien aneignen, um auch in der Hitze des Gefechts standhaft zu bleiben.

(*Gorin no sho*)<sup>405</sup>

#### 5.3.1. DIE SAMMLUNG IN INDIEN

An dieser Stelle soll zunächst ein kurzer Einblick in die Vorstellungen und Konzepte bezüglich Sammlung, Konzentration, Meditation, Versenkung, Kontemplation u.ä. gegeben werden, wie sie in den *Upanishaden*, im Yoga und dem frühen Buddhismus zum Ausdruck kommen.

Ein zentrale Vorstellung der Upanishaden ist die Identität von Brahman und Atman (vgl.5.1.1.), d.h. der allumfassenden, über-individuellen Wahrheit und Wirklichkeit mit ihrer in jedem Menschen vorhandenen Teilhabe.<sup>406</sup> Von großer Bedeutung ist dabei die Meditation (*dhyana*), durch welche aus dieser philosophischen Lehre erlebte Wirklichkeit werden soll.

---

<sup>405</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*; S.65

<sup>406</sup> Gegenüber der beschränkten menschlichen Daseinsweise ist der Brahman charakterisiert durch *sat-chit-ananda*, d.i. (wahres) Sein, (wahres) Bewusstsein und (wahre) Glückseligkeit.

Hierbei hilft sie dem Menschen zum einen, sich über seine Leidenschaften und Begierden klar zu werden und sich in der Folge von ihnen zu lösen; zum anderen aber führt sie ihn über die Erkenntnis der grundsätzlichen Einheit des Seins an das Ziel der endgültigen Befreiung (*moksha*) heran.

Meditation (*dhyana*) ist höher als Denken (*citta*). Die Erde meditiert gleichsam, der Luftraum meditiert gleichsam, der Himmel meditiert gleichsam, das Wasser meditiert gleichsam, die Götter und Menschen meditieren gleichsam. Daher, wer unter den Menschen Größe erlangt, der hat gleichsam Anteil an Meditation. Doch die Kleinlichen sind streitsüchtig, gemein und verleumderisch. Die Großmütigen aber haben sozusagen einen Anteil an Meditation. Übe Meditation!

(*Chandogya-Upanishad*)<sup>407</sup>

Die hier angeführte Stelle bringt dabei bereits eine wesentliche Vorstellung quasi aller spirituellen Traditionen zum Ausdruck, nämlich die der begrenzten Bedeutung, welche dem Verstand (d.h. dem logisch-diskursiven Denken) auf dem Weg sei es zur Befreiung, sei es zu Gott beigemessen wird.<sup>408</sup> Nur wenn die wertende und unterscheidende Tätigkeit des Geistes, welche sich an den unzähligen Sinnesobjekten ständig neu entfacht, beruhigt oder zum Erliegen gebracht, zumindest aber in ihrer Problematik erkannt wird (da nie endend und in der Folge stets zu neuen Wünschen und Ängsten sowie dem Verlangen nach deren Erfüllung bzw. Angst vor dem Nicht-Eintreten führend), kann man dem geistlichen Ziel der Einheit und des (gedanklichen) Friedens näher kommen.

Wie Feuer ohne Brennstoff in seinem eigenen Herd erlöscht, ebenso kommt das Denken zur Ruhe in seinem eigenen Ursprung, wenn die Unruhe der Denktätigkeit aufhört. Das Denken kommt zur Ruhe in seinem eigenen Ursprung für den, der die Wahrheit liebt. Doch einer, der durch die Sinnesgegenstände verwirrt ist, wird ein Sklave seiner Handlungen. Das Denken selbst ist die Welt des Samsara, dieses soll man sich bemühen zu läutern: So wie man denkt, ebenso wird man, das ist das immerwährende Geheimnis.

(*Maitri-Upanishad*)<sup>409</sup>

---

<sup>407</sup> Bäumer, *Upanishaden – Befreiung zum Sein*; S.128

<sup>408</sup> „In jener Zeit sprach Jesus: Ich preise dich Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen.“ (Matthäus 11, 25-26)

<sup>409</sup> Bäumer, *Upanishaden – Befreiung zum Sein*; S.130

Die in diesen beiden Stellen aufscheinenden Ideen über die fundamentale Verbundenheit des Menschen mit der gesamten Natur und dem ganzen Kosmos einerseits, und die für einen geistlichen Weg notwendige Ruhe des Geistes andererseits sind auch ein häufiges Kennzeichen in der spätmittelalterlichen / frühneuzeitlichen europäischen Mystik. In diesem Sinne schreibt Francisco de Osuna, ein bedeutender spanischer Mystiker des 15.Jd.:

Der Kosmos ist ein Buch und Gleichnis, durch das wir, die wir ein Mikrokosmos sind, unser Inneres verstehen. Er lehrt uns, dass alle natürliche Bewegung nach Ruhe strebt und alle Dinge dem folgen. Denn nichts bewegt sich, ohne am Ende in die Ruhe zurückzukehren, die letztes Ziel alles Geschaffenen ist.

Wir müssen also zwei Dinge tun: Erstens den Verstand beruhigen, zweitens ihn zum Schweigen bringen.

Und wir können von unserem Verstande auf zwei Arten sprechen: Erstens als Vernunft, die uns leitet und führt in allem, was wir tun und lassen sollen; zweitens als Denken, mit dem wir geheime und verborgene Dinge erforschen. Aus diesen beiden Gründen und Aufgaben unterscheidet man den praktischen und den spekulativen Verstand. Wenn du deinen Geist in ruhigem Frieden haben willst, so dass er nicht seine Stimme gegen dich erhebt, tue nichts Unrechtes und Böses. Dann wird sein Funke dein Herz nicht verbrennen, sondern zu einem sanften Licht deiner Seele werden und sie zu Besserem bewegen, so dass sie Freude und Fröhlichkeit in gutem Tun findet.

(Francisco de Osuna - *ABC des kontemplativen Betens*)<sup>410</sup>

Als nächstes soll nun kurz der Weg zur Entwicklung und Entfaltung der geistigen Kräfte und umfassender Bewusstseinszustände des Menschen aufgezeigt werden, wie er dem klassischen Yoga zu eigen ist. Der Begriff 'Yoga' wird dabei gewöhnlich auf 'Joch' oder 'anjochen' zurückgeführt, und bezieht sich auf die Wiederanbindung an bzw. Wiedervereinigung mit der absoluten Wirklichkeit. Die vier grundlegenden Formen des Yoga, welche bereits in der *Bhagavadgita* angeführt werden, sind der Karma-Yoga ('Yoga des Handelns'), der Bhakti-Yoga ('Yoga der Hingabe'), der Jhana-Yoga ('Yoga der Erkenntnis') und der Raja-Yoga ('königlicher Yoga'), welcher die Essenz der drei anderen mit einschließt und seine

---

<sup>410</sup> Lorenz, *ABC des kontemplativen Betens*; S.61 Francisco de Osuna (1492-1562) war einer der bedeutendsten Mystiker Spaniens. Zum Verhältnis christlicher und hinduistischer Mystik siehe auch: Brück, *Einheit der Wirklichkeit – Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*.

bedeutendste Ausformulierung in den Yoga-Sutra des Patanjali (200v.-200n.u.Z.) erhielt.<sup>411</sup> Der erste Teil der Yoga-Sutra beginnt unmittelbar mit einer kurzen, aber äußerst prägnanten Darstellung dessen, was das Wesen, das Ziel und das Wirken des Yoga ausmacht:

Nun folgt die Disziplin des Yoga.

Yoga ist, wenn die seelisch-geistigen Vorgänge zur Ruhe kommen.

Dann ruht der Sehende in seiner Seinsidentität.

Alles andere ist Identifizierung mit den seelisch-geistigen Vorgängen.

(*Yoga-Sutra*; I.1-4)<sup>412</sup>

In gewisser Weise sind die gesamten folgenden Aphorismen des Yoga-Sutra nicht anderes als eine Erläuterung dieser eingangs gegebenen Definitionen: es werden verschiedenen Mittel und Wege beschrieben, die 'Ruhe der seelisch-geistigen' Vorgänge zu erlangen, es wird dargelegt welche Hindernisse sich auf dem Weg auftun können, und welche 'Früchte' bzw. Fähigkeiten mit einem Fortschreiten auf dem Weg einhergehen. Dabei ist es von wesentlicher Bedeutung, dass ein dauerhaftes und ernstes Ansinnen vorliegt, einem der vorgegebenen Wege zu folgen. Ein nur oberflächliches, kurzfristiges Interesse ebenso wie 'Halbherzigkeit' führen bestenfalls dazu, dass keine wirklichen Fortschritte erreicht werden, während schlechteren falls allerlei schädliche Aus- oder Nachwirkungen die Folge sind.

Das Aufhören des Kreisens der Gedanken kommt durch Übung und Gelassenheit.

Übung ist die Bemühung, das Aufhören des Denkens zu bewahren.

Diese Übung ist fest gegründet, wenn sie über einen langen Zeitraum hinweg ohne

Unterbrechung und mit Eifer ausgeführt wird.

(*Yoga-Sutra*; I.12-14)

Im weiteren Verlauf des Textes werden nun verschiedene Mittel angeführt, durch welche diese 'Gemütsruhe' erlangt werden kann. Darunter befinden sich unter anderem bestimmte 'Geisteshaltungen' (I.20 & I.33), Hingabe an *Ishvara*, den 'Herrn des Yoga' (I.23), Regulierung des Atems (I.34) u.a. Als Hindernisse (*klesha*) auf dem Weg werden Unwissenheit, Egoismus, Leidenschaft, Hass und Lebenswille angeführt (II.3; vgl. 4.1.4).

---

<sup>411</sup> Zum Yoga siehe u.a.: Eliade, *Yoga – Unsterblichkeit und Freiheit*; Hauer, *Der Yoga – Ein indischer Weg zum Selbst* sowie Vivekananda, *Karma-Yoga und Bhakti-Yoga, Jnana-Yoga, Raja-Yoga*.

<sup>412</sup> Besonders wichtig, aber auch besonders unterschiedlich übersetzt ist dabei der zweite Satz, welcher im Original *yogas citta-vrtti-nirodhah* lautet und in der japanische Version von Sahota Tsuruji mit *yoga to wa kokoro no hatarki o shimetsu-suru koto de aru* wiedergegeben wird.

Während so einerseits Ursachen und Hindernisse bezüglich des Yoga-Weges aufgezeigt werden, wird nun dem gegenüber ein den gesamten Menschen beanspruchender Weg zur Verwirklichung des angestrebten Zieles angegeben: die 'Acht Glieder des Yoga' (*yoga-ashtanga*). Diese acht Glieder des Yoga bilden in gewisser Weise – mehr ihrer Wichtigkeit, als ihrem tatsächlichen Inhalt nach - das Pendant zum achthgliedrigen Pfad des Buddhismus (vgl. 2.1.1.). Auch sie sind dabei nicht einfach als aufeinander folgende Stufen zu verstehen, sondern bedingen und fördern einander, so dass sie eher als ein Kreislauf aufzufassen sind, in welchem sich mit zunehmender Erfahrung immer weiter reichende Verwirklichung auf den verschiedenen Ebenen herausbildet. In diesem Sinne kann man sie auch als 'Arbeitsbereiche' oder 'Übungsfelder' des Yogi verstehen.

Die acht Glieder des Yoga sind Moralprinzipien (*yama*), Vorschriften (*niyama*), Stellungen (*asana*), Atemkontrolle (*pranayama*), das Zurückziehen der Sinne (*pratyahara*), Konzentration (*dharani*), Meditation (*dhyana*) und reine Kontemplation (*samadhi*).

(*Yoga-Sutra*; II.29)

In Übertragung auf die *bunbu-ryôdô*-Tradition kann man Moralprinzipien (Gebote) und Vorschriften (Verbote) als das Streben nach moralischer Lauterkeit (*shôshin*) und Erfüllung der Lebensgesetzmäßigkeiten (*hō*) des Kriegers betrachten (vgl. 2.1.7.). Stellungen und Atemkontrolle sind beides direkte Übungskomponenten innerhalb der kriegerischen (*bu*) Ausbildung. Das 'Zurückziehen der Sinne' stellt einerseits Schutz gegenüber unkontrollierter Einflussnahme von außen dar; zum anderen bildet es im Sinne von 'nicht-abgelenkt-sein' eine wesentliche Voraussetzung für die Konzentration des Bewusstseins und die daran anschließenden bzw. darauf aufbauenden Bewusstseinsstufen (vgl. 4.1.5.).<sup>413</sup> Insbesondere *dharani* weist dabei viele Gemeinsamkeiten mit den unter dem Begriff *isshin* behandelten Bewusstseinszuständen (Konzentration, Rezitieren eines heiligen Namens oder bestimmter 'magischer Formeln') auf; der Unterschied besteht eher darin, dass *isshin* nicht eine Vorstufe des eigentlich angestrebten Bewusstseins darstellt, sondern als Ausdruck für eine besondere

---

<sup>413</sup> 'Wie das Leben hinausgeht, so tritt der Tod herein. Das Leben hat dreizehn Pfade, der Tod hat dreizehn Pfade.' (*Tao Te King*; Kap.50) „Die in diesem Kapitel erwähnten dreizehn Pfade sind die menschlichen Sinne und die Körperöffnungen. Reife Menschen unterziehen diese einer sorgfältigen Überwachung und Kontrolle; sie üben sich im Maßhalten und senken den Input an Sinnesdaten auf ein Niveau ab, auf dem mehr Energie gespeichert als nach draußen abgegeben wird. Sie wissen, dass die Lebenskraft stärker wird, wenn man die von den Sinnen empfangene Energie für inneres Wachstum benutzt.“ (Wing, *Der Weg und die Kraft*)

geistige Verfassung (quasi einen bestimmten *samadhi*) gebraucht wird. Die Beziehungen, d.h. Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Parallelen von *dhyana* und *samadhi* - beides sind auch wichtige Termini der buddhistischen Lehre - zu *mushin* sollen dabei im weiteren Verlauf dieses Kapitels noch deutlicher werden.

Konzentration (*dharani*) bedeutet, die Gedanken an einer einzigen Stelle festzuhalten.

Meditation (*dhyana*) bedeutet, sich auf ein einzelnes begriffliches Fließen auszurichten. Reine Kontemplation (*samadhi*) ist Meditation, die nur das Objekt erhellt, als fehlte dem Subjekt eine immanente Form.

Sind alle drei auf ein einziges Objekt gerichtet, haben wir es mit vollendeter Beherrschtheit zu tun (*samyamah*).

Das Licht der Weisheit (*prajna*) kommt aus der Meisterschaft vollendeter Beherrschtheit.

(*Yoga-Sutra*; III.1-5)

Als nächstes soll eine kurze Darstellung des buddhistischen Konzepts der 'Geistesentfaltung' gegeben werden, wie es in den Lehren des frühen Buddhismus gängig ist. Der Oberbegriff in diesem Zusammenhang lautet dabei *bhavana* ('Insdaseinrufen', 'Erzeugen') und umfasst die verschiedenen mit 'Meditation' bezeichneten Übungsweisen. Diese wiederum können unterteilt werden in

- 1.) die 'Entfaltung der Gemütsruhe' (*samatha-bhavana*), welche der 'Entfaltung der Sammlung' (*samadhi-bhavana*) entspricht, und
- 2.) die 'Entfaltung des Hellblicks' (*vipassana-bhavana*), welche der 'Entfaltung des Wissens' (*panna-bhavana*) zugerechnet wird.<sup>414</sup>

Zwei Eigenschaften, ihr Mönche, führen zum Wissen. Welche zwei? Geistesruhe und Hellblick.

Wird, ihr Mönche, die Geistesruhe geübt, welchen Vorteil gewinnt man da? Der Geist entfaltet sich. Ist aber der Geist entfaltet, welchen Vorteil gewinnt man da?

Was da an Gier besteht, das schwindet.

---

<sup>414</sup> „'Gemütsruhe' ist der durch intensive geistige Konzentration gewonnene unerschütterliche, friedvolle und lautere Zustand des Geistes, 'Hellblick' dagegen der blitzartig auftauchende intuitive Einblick in die Vergänglichkeit, das Elend und die Unpersönlichkeit aller körperlichen und geistigen Daseinserscheinungen, d.i. der fünf alles Dasein umfassenden Daseinsgruppen, nämlich, Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, geistige Formationen, Bewusstsein.“ (Nyanatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch*)

Wird aber, ihr Mönche, der Hellblick geübt, welchen Vorteil gewinnt man da? Die Weisheit entfaltet sich. Ist aber die Weisheit entfaltet, welchen Vorteil gewinnt man da? Was an Verblendung besteht, das schwindet.

Nicht wird der von Gier betübte Geist befreit, noch kommt die von Verblendung getübte Weisheit zur Entfaltung. So entsteht denn durch Loslösung von der Gier die Gemüts Erlösung, durch Loslösung von der Verblendung die Weisheitserlösung.

(*Anguttara-Nikaya*; II.32)

In ihrer japanischen Übertragung *shi-kan* werden diese beiden Übungsgebiete dabei als Bezeichnung für eine grundlegende Meditationsmethode der *Tendai*-Schule des esoterischen Buddhismus gebraucht, welche aber auch im Zen-Buddhismus Verbreitung gefunden hat.<sup>415</sup>

Traditionell werden acht bzw. neun Zustände der ‚Vertiefung‘ (*dhyana*) unterschieden, welche bei zunehmender Sammlung erfahren werden können.<sup>416</sup> Dabei werden die Vertiefungen 1-4 dem ‚Bereich der Reinen Form‘ (*rupa-loka*, *shiki-kai*) zugerechnet, während die Stufen 5-8 dem ‚Bereich der Nichtform‘ (*arupa-loka*; *mushiki-kai*) zugehörig sind. Diese beiden Bereiche werden zusammen mit dem ‚Bereich der Sinne‘ (*kama-loka*; *yoku-kai*), als die ‚Drei Bereiche‘ (*avacara*) oder ‚Drei Welten‘ (*triloka*) bezeichnet.<sup>417</sup>

Charakteristisch für den Sinnenbereich ist dabei, dass das illusorische Ich als erfahrendes Subjekt sich den durch die Sinne erfahrenen zahllosen Objekten gegenüber sieht und auf alle diese Erfahrungen entweder mit Begierde oder Aversion reagiert.<sup>418</sup> Demgegenüber ist der Bereich der Reinen Form durch ein Wegfallen ebenjener, die Wirklichkeit der Dinge verzerrenden Strebungen gekennzeichnet; in diesem Bereich wird somit ein völliges Annehmen und Aufgehen des (betrachtenden) Subjekts mit dem wahrgenommenen Objekt möglich. Im Bereich der Nichtform werden schließlich sowohl wahrnehmendes Subjekt als

---

<sup>415</sup> Siehe hierzu: Lu K'uan Yü, *Die Geheimnisse der chinesischen Meditation* (‚Dhyana für Anfänger‘); Murali, *Meditations-Sutras des Mahayana-Buddhismus- Bd.1* sowie Deshimaru, *Die Praxis der KONZENTRATION*.

<sup>416</sup> Siehe hierzu: Nyanatiloka, *Der Weg zur Erlösung*; Ayya Khema, *Die Suche nach dem Selbst – Potthapada-Sutta* sowie Nyanatiloka, *Visuddhi-Magga – Der Weg zur Reinheit*.

<sup>417</sup> „Der Bereich der Reinen Form vermittelt zwischen den beiden anderen Bereichen, insofern als er mit einem jeden der beiden etwas gemein hat: mit dem Sinnenbereich die Eigenschaft der Formhaftigkeit, mit dem Nichtformbereich die Eigenschaft der Abstraktion, nämlich von der Egozentrik des niederen, von Begehren erfüllten Sinnenbereichs.“ (Govinda, *Die Dynamik des Geistes*; S.104)

<sup>418</sup> „So wird die Sinnenwelt schlechthin als Bereich der sinnlichen Begierde bezeichnet, da ihre Objekte begrenzt, Ichbedingt, in ihrer Einzelhaftigkeit dem Subjekt entgegengestellt, mit dem Subjekt unvereinbar sind und somit jenen dualistischen Spannungsbogen erzeugen, den man Begehren nennt.“ (Govinda, *Die Dynamik des Geistes*; S.104)

auch wahrgenommene Objekte zurückgelassen; der formlose Prozess des Wahrnehmens wird zum alleinigen Bewusstseinsgehalt. Hier wird bereits deutlich, warum ethisch-moralische Läuterung, Kontrolle der Sinne, Lösung vom Haften an Dingen der Welt und Aufgabe des Ego so wichtig sind; ohne diese Präliminarien ist ein Eintritt in die nicht mehr sinnesverbundenen Bereiche der Anschauung und Erkenntnis unmöglich.<sup>419</sup>

Welche Dinge sind 'der Sinnensphäre angehörend' ? Alle Dinge, die in dem unten durch die Avici-Hölle und oben durch die Paranimmita-vasavatti-Devas begrenzten Zwischenraume sich befinden, darin ihr Gebiet haben, darin eingeschlossen sind, als wie die Daseinsgruppen, Elemente, Grundlagen, Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen, Bewusstsein: alle diese Dinge sind der Sinnensphäre angehörend.

Welche Dinge sind 'der Feinkörperlichen Sphäre angehörend' ? Alle Dinge, die in dem unten durch die Brahmawelt und oben durch die Akanittha-Devas begrenzten Zwischenraume sich befinden, darin ihr Gebiet haben, darin eingeschlossen sind, oder auch das Bewusstsein und die Geistesfaktoren der in die feinkörperliche Vertiefung Eintretenen oder dort Wiedergeborenen oder schon bei Lebzeiten im Besitze des Glückes (der Vertiefung) Verweilenden: alle diese Dinge sind 'der Feinkörperlichen Sphäre angehörend.'

Welche Dinge sind 'der Unkörperlichen Sphäre angehörend' ? Das Bewusstsein und die Geistesfaktoren, die in dem, unten durch die Raumunendlichkeitsgebiete wiedergeborenen Himmelswesen und oben durch die im Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmungsgebiete wiedergeborenen Himmelswesen begrenzten Zwischenraume aufsteigen; oder was es da bei den in die Unkörperliche Vertiefung Eintretenen, oder dort Wiedergeborenen, oder schon bei Lebzeiten im Besitze des Glückes (der Unkörperlichen Vertiefung) Verweilenden an Bewusstsein und Geistesfaktoren gibt: alle diese Dinge sind 'der Unkörperlichen Sphäre angehörend.'

(*Dhammasangani*)<sup>420</sup>

---

<sup>419</sup> Diese unbedingt notwendigen Bestrebungen werden auch als 'vierfache Sittlichkeit' bezeichnet, nämlich:

1. Sittlichkeit bestehend in Zügelung gemäß der Ordenszucht 2. Sittlichkeit bestehend in Sinnenzügelung 3. Sittlichkeit bestehend in der Reinheit des Lebensunterhalts 4. die sich auf die vier Bedarfsgegenstände (Kleidung, Nahrung, Obdach, Medizin) beziehende Sittlichkeit. Dies heißt jedoch nicht, dass alle diese Bedingungen vorweg bereits vollständig und endgültig erfüllt sein müssen; vielmehr führen (die durch die Übungspraxis geförderten) kurzen Momente, in denen diese Grundsätze wirksam sind, nach und nach zu einer immer weiterreichenden und beständigeren Transformation des eigenen Lebenswandels.

<sup>420</sup> Nyanatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch*.

Der Eintritt in den Bereich der reinen Form, d.h. die erste Vertiefung, ist dabei durch fünf Faktoren gekennzeichnet, welche ihrerseits die fünf an die Sinnenwelt bindenden 'Hemmungen' (*nivarana*; *gogai*) aufheben:<sup>421</sup>

- 'Denkanregung' (*vittaka*) hebt 'Trägheit und Müdigkeit' (*thina-middha*) auf
- 'Erwägung' (*vicara*) hebt 'Unklarheit' oder 'Zweifel' (*vicikiccha*) auf
- 'Lust' (*piti*) hebt 'Übelwollen' (*byapada*) auf
- 'Glücksempfinden' (*sukha*) hebt 'Unruhe und Selbstqual' (*uddhacca-kukkucca*) auf
- 'Konzentration' (*ekaggata*) hebt 'Begierde' (*lobha*) auf

Wo die sinnlichen Dinge zur Erlöschung gelangen und wo jene weilen, die die sinnlichen Dinge wiederholt zur Erlöschung bringen, in diesem Zustand wahrlich sind jene Ehrwürdigen insoweit gestillt, entwöhnt, entronnen, zum Anderen Ufer gelangt, so sage ich. Wo aber gelangen die sinnlichen Dinge zur Erlöschung, und wo verweilen jene, die die sinnlichen Dinge wiederholt zur Erlöschung bringen? Wer da sagt, dass er es nicht weiß und nicht kennt, dem hat man also zu erklären:

'Da, o Bruder, gewinnt ein Mönch, ganz abgeschieden von den Sinnendingen, abgeschieden von unheilsamen Geisteszuständen, die mit Gedankenfassen und Überlegen verbundene, in der Abgeschiedenheit erzeugte, von Verzückung und Glücksgefühl erfüllte erste Vertiefung und weilt in ihr. Hier gelangen die sinnlichen Dinge zur Erlöschung, und hier weilen jene, die die sinnlichen Dinge wiederholt zur Erlöschung bringen.'

(*Anguttara-Nikaya*; IX.33)

Im weiteren Verlauf der Konzentration fallen dann 'Denkanregung', 'Erwägung', 'Lust', und 'Glücksempfinden' nach und nach ab bzw. werden von der immer intensiver werdenden Konzentration aufgenommen. Dabei wird der Stufe reiner Konzentration (d.h. der vierten Vertiefung) aufgrund der hier vorhandenen Freiheit nicht nur von unangenehmen, sondern auch von jeglichen freudigen Gefühlsmomenten auch eine neutrale Gleichmütigkeit (*upekkha*) zugerechnet.<sup>422</sup>

---

<sup>421</sup> Siehe Govinda, *Die Dynamik des Geistes* und *Nyanatiloka Buddhistisches Wörterbuch*.

<sup>422</sup> *Upekkha* ist auch eine der 'Sechs Vollkommenheiten' (*ropparamitsu*) der Bodhisattvas sowie einer der 'vier göttlichen Verweilungszustände' (*brahma-vihara*). Insbesondere die Bezeichnung *citt'ekagata* ('Einspitzigkeit des Geistes') als Synonym für die konzentrierte Sammlung erinnert dabei sehr stark an *isshin*.

Nach Stillung von Gedankenfassen und Überlegen aber gewinnt er den inneren Frieden und die Einheit des Geistes, die von Gedankenfassen und Überlegen freie, durch Sammlung erzeugte und von Verzückung und Glücksgefühl erfüllte zweite Vertiefung.

Nach Abwendung von der Verzückung aber verweilt er gleichmütig, achtsam, klarbewusst, und er empfindet in seinem Inneren ein Glück, wovon die Edlen sprechen: 'Glücklich verweilt der Gleichmütige, Achtsame'; und so gewinnt er die dritte Vertiefung.

Nach Überwindung von Wohl- und Wehegefühl und zufolge des schon früher erreichten Schwindens von Frohsinn und Trübsal gewinnt er den leidlosen, freudlosen, durch Gleichmut und Achtsamkeit geläuterten Zustand der vierten Vertiefung.

(*Mahasattipatthana-Sutta*)<sup>423</sup>

Die hierauf folgenden Vertiefungsstufen 5-8 entsprechen in ihrer subjektbezogenen Charakterisierung der durch reine Konzentration und Gleichmut gekennzeichneten vierten Vertiefungsstufe, unterscheiden sich von dieser jedoch bezüglich der sie auszeichnenden Objekte und ihrer Zugehörigkeit zum 'Bereich der Nichtform'. Werden in der vierten Vertiefungsstufe alle körperlichen (und gedanklichen) Formvorstellungen aufgegeben, wird der Raum zum einzig verbleibenden Bewusstseinsinhalt.<sup>424</sup> Hieraus ergeben sich konsequenterweise zwei Entwicklungen: die der 'Unendlichkeit des Raumes' (*akasanancayatana*; fünfte Vertiefung) und, da der 'Raum an sich' nicht Inhalt des Bewusstseins sein kann, damit verbunden der Zustand der 'Nicht-Etwasheit' (*akincannayatana*; siebte Vertiefung), welcher sich aus dem Fehlen jeglicher begrenzenden und nennbaren Form bzw. Körperlichkeit ergibt. Diese beiden unmittelbaren oder intuitiven Formen der Erkenntnis bilden den Ausgangspunkt zweier aus ihnen abgeleiteten weiteren Vertiefungen, nämlich der 'Unendlichkeit des Bewusstseins' (*vinnanancayatana*; sechste Vertiefung) und dem 'Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung' (*nevasanna-nasannayatana*; achte Vertiefung). Aus der Erfahrung der Unendlichkeit des Raumes folgt die Unendlichkeit des Bewusstseins, auf die Erkenntnis der 'Nicht-Etwasheit' folgt die

---

<sup>423</sup> Nyanatiloka, *Der Weg zur Erlösung*; S.21

<sup>424</sup> Der Raum nimmt in der (späteren) buddhistischen Philosophie eine Sonderstellung ein, insofern er als *asankhata*, d.h. als 'unerschaffen, unentstanden, ungeworden', im Gegensatz zu allen Gestaltungen (*sankhara*) aufgefasst wird. Siehe auch Walleser, *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*.

‘Grenze möglicher Wahrnehmung’. Anders ausgedrückt stellen die fünfte und sechste Vertiefung die positiven, die siebte und achte Vertiefung die negativen Aspekte des Raumerlebnisses dar.<sup>425</sup>

Von diesen vieren nämlich entsteht der erste Erreichungszustand durch Überwindung der körperlichen Vorstellungsobjekte, der zweite durch Überwindung des Raumes, der dritte durch Überwindung des hinsichtlich des Raumes entstandenen Bewusstseins, der vierte durch Überwindung der (Vorstellung von der) Abwesenheit hinsichtlich des Raumes entstandenen Bewusstseins. Somit sind alle vier Unkörperlichen Erreichungszustände in jeder Weise als durch Überwindung der Vorstellungsobjekte aufzufassen.

(*Visuddhimagga*; X.4)

### 5.3.2. DIE BEDEUTUNG DES ZEICHENS ‘MU’

An dieser Stelle soll kurz auf das Zeichen *mu* eingegangen werden. Das Bildzeichen leitet sich ursprünglich von einem Mann her, der Kleidung mit langen Ärmeln trägt und mit überkreuzten Füßen dasteht. In diesem Sinne war es zunächst gleichbedeutend mit dem Zeichen für ‘Tanz’ oder ‘tanzen’ (*odoru*). Erst in der späteren, abgeänderten Form mit ‘Feuer’ als unterem Teil erhielt es seine negierende Bedeutung und wurde von da an im Sinne von Verneinung oder Nichtexistenz gebraucht. Entscheidend dabei ist, dass *mu* in bestimmten Zusammenhängen nicht einfach nur die Abwesenheit oder Nichtexistenz des begrifflich bezeichneten Objekts aussagt, sondern diesem auch nur besondere Eigenschaften aberkennen kann, d.h. dem Begriff eine gewisse Unschärfe, Mehrdeutigkeit oder Offenheit unterlegt.

Ein besonders bekanntes Beispiel für eine nur negierende und rein diskursive Denken übersteigende Verwendung des Zeichens findet sich dabei in der ersten Episode der Koan-Sammlung *Mumonkan*. Auf die Frage eines Mönches, ob ein Hund Buddha-Natur besitze lautet die Entgegnung Joshu’s schlicht und einfach: ‘*Mu*’. Im Kommentar dazu heißt es:<sup>426</sup>

---

<sup>425</sup> „Diese beiden Gruppen stehen nicht nur durch den gemeinsamen Oberbegriff ‘Raum’ in wechselseitiger Beziehung, sondern können auch, im Verlauf ein und desselben Bewusstseinsprozesses, eine aus der anderen sich entwickeln, und zwar so, dass begriffsmäßig, d.h. von außen gesehen, eine Bewegung vom Positiven zum Negativen stattfindet, da ja die Meditation ein Vorgang fortschreitender Vereinheitlichung ist: von der Differenzierung des Oberflächenbewusstseins zur Einheit des Tiefenbewusstseins.“ (Govinda, *Die Dynamik des Geistes*; S.111)

<sup>426</sup> Joshu (Chao-chou Ts’ung-shen; 778-897) ist einer der bedeutendsten Zen-Meister Chinas und taucht in verschiedenen Beispielen des *Mumonkan* sowie des *Hekiganroku (Pi-yen-lu)* auf. Das *mondô* mit seinem

Um Zen zu verwirklichen, muss man die Hindernisse der Patriarchen überwinden. Erleuchtung kommt immer erst, wenn der Weg des Denkens versperrt ist. Wenn du die Barriere der Patriarchen nicht überwindest oder wenn dein Denken nicht blockiert wird, so ist alles, was du denkst und tust, wie ein verirrtes Gespenst. Du fragst vielleicht: Was ist das, die Barriere eines Patriarchen? Dieses eine Wort Mu ist es.  
(*Mumonkan*)<sup>427</sup>

### 5.3.3. ZEN-BUDDHISMUS, MUSHIN UND SAMURAI

Dieser Abschnitt behandelt die Bedeutung von *mushin* im Kontext des Zen-Buddhismus und die Beziehungen der Samurai zum Zen. Hierfür ist es zunächst notwendig, einige Erläuterungen über die grundlegenden Ideen des Zen voran zu stellen.<sup>428</sup>

Zum Einstieg in die Welt des Zen sollen die vier Grundsätze angeführt werden, welche der Überlieferung nach als typische Merkmale und Ideale des Zen angesehen werden:<sup>429</sup>

1. BESONDERE ÜBERTRAGUNG AUßERHALB DER ORTHODOXEN LEHRE (*KYÔGE-BETSUDEN*)
2. UNABHÄNGIGKEIT VON DEN SCHRIFTEN (*FURYÛ-MONJI*)
3. DIREKTES VERWEISEN AUF DEN GEIST DES MENSCHEN (*JIKISHI-NINSHIN*)
4. BUDDHA-WERDUNG DURCH EINSICHT IN DIE SELBST-NATUR (*KENSHÔ-JÔBUTSU*)

Die 'besondere Übertragung außerhalb der Lehre' bezieht sich im wesentlichen auf das Ereignis sowie den Vorgang der unmittelbaren Erkenntnis bzw. Übertragung (oder besser: Erweckung) des *dharma* im Sinne von höchster, umfassender Wirklichkeit. Dies wird auch als 'Übertragung von Herz zu Herz' (*ishin-denshin*) bezeichnet und ist im Konzept über die Weitergabe der 'geheimen Lehren' (*hiden*) innerhalb der Kriegskünste ebenfalls von großer Bedeutung (vgl. 2.2.3.). Das Ereignis der Erweckung schließt dabei unmittelbar an die Erkenntnisse jener Nacht an, in welcher Siddharta Gautama unter dem Feigenbaum sitzend

---

Meister Nan-ch'üan P'u-yüan, welches zur Erleuchtung von Jôshû führte, ist das 19. Beispiel des *Mumonkan* und trägt den Namen 'heijôshin kore michi' (vgl. 2.2.3. und 5.3.4).

<sup>427</sup> Reps, *Ohne Worte – ohne Schweigen*; S.117

<sup>428</sup> Zum Zen siehe u.a.: Brosse, Jacques, *Schweigen, Blüte, Lachen – Die Tradition des Zen*; Chang, Zen; Chang, *Die Praxis des Zen*; Dumoulin, Zen – *Geschichte und Gestalt*; Suzuki, *Zen und die Kultur Japans*; *Mushin – Die Zen-Lehre vom Nicht-Bewusstsein*; Prajna – *Zen und die höchste Weisheit*; Toshihiko, *Philosophie des Zen-Buddhismus*; Watts, *Zen-Buddhismus – Tradition und lebendige Gegenwart*.

<sup>429</sup> Diese vier Grundsätze werden traditionell Bodhidharma selbst zugeschrieben, wurden wohl aber erst von Nan-ch'üan P'u-yüan (Nansen Fugan; 748-835) formuliert.

volle Erleuchtung bzw. vollständiges Erwachen (*buddha*) erlangte (vgl. 2.2.1.).<sup>430</sup> Von der Tragweite und Komplexität jener Erkenntnisse zunächst überwältigt und die mit einer Lehrdarlegung verbundenen Schwierigkeiten voraussehend, wollte der Buddha zunächst von einer Verkündigung absehen. Erst auf das Drängen von Brahma hin entschied er sich zugunsten derjenigen Wesen, deren 'Augen nur mit wenig Staub bedeckt sind', zu dem folgenden Lehr- und Wanderleben. Wenn im Zen nun von einer 'besonderen Übertragung außerhalb der orthodoxen Lehre' gesprochen wird, greift dies immer wieder auf jenen kritischen Punkt zurück, welcher vom Buddha selbst voll verstanden wurde: dass nämlich jeder konventionellen Belehrung durch Wort und Schrift stets der Makel der Bedingtheit anhaftet, während einzig und allein aus sich selbst heraus erfahrenes Erwachen frei von Zweifeln und Begrenzungen ist. Als Ideal für ein solches Erwachen und das zwischen Erwachten herrschende, wortlose und vollständige Einvernehmen gilt die erstmals im *Daibontennô-mombutsu-ketsugi*-Sutra geschilderte Begebenheit, der zufolge der Buddha auf die Bitte Brahmas, die Lehre darzulegen, schweigend eine Blume zwischen den Fingern drehte (*nenge-mishô*: 'lächelnd die Blume zwirbeln'). Dieses Ereignis wird auch im 6ten Beispiel der Kôan-Sammlung *Mumonkan* geschildert:

Als der Buddha sich in den Grdhakuta-Bergen befand, drehte er eine Blume zwischen seinen Fingern und hielt sie den Zuhörern hin. Ein jeder war still. Nur Maha-Kashapa lächelte bei dieser Offenbarung, obwohl er versuchte, seine Miene zu beherrschen.

Buddha sagte: 'Ich besitze das Auge der Wahren Lehre, das Herz des Nirvana, den wahren Aspekt der Nicht-Form und den fehlerlosen Fluss des Dharma. Dies ist nicht in Worten auszudrücken, sondern wird jenseits des Lehrens auf besondere Weise vermittelt. Diese Lehre habe ich Maha-Kashapa gegeben.'

(Reps, *Ohne Worte, ohne Schweigen*; S.123)

Der zweite Punkt, die 'Unabhängigkeit von den Schriften', steht zu dem vorangehenden in direktem Bezug und kann im wesentlichen als eine Gegenreaktion auf zunehmende Gelehrtheit ohne damit verbundene Praxis oder auf die Überhandnahme philosophischer und metaphysischer Spekulationen verstanden werden. Ein weiterer wichtiger Aspekt dieser Aussage besteht in dem Verweis auf die Unzulänglichkeit nicht nur aller schriftlichen, sondern auch aller verbalen Fixierung lebendiger, nichtdualer, den Bereich logisch-

---

<sup>430</sup> Die Erkenntnisse dieser Nacht (die Erkenntnis früherer Leben, des himmlischen Auges und der Vier Edlen Wahrheiten) schaute der Buddha im Zustand der vierten Vertiefung; ein weiterer Beleg für die besondere Bedeutung dieser Versenkungsstufe (vgl. 5.5.2.: Magische Kräfte im Buddhismus).

diskursiven Denkens übersteigender Einsicht und Erkenntnis, wie sie ein grundlegendes Merkmal aller fortgeschrittenen spirituellen Praxis ist. Hierin gründet auch die unvermeidlich paradox erscheinende Ausdrucksweise aller 'mystischen' Lehren und Schriften, die sich als notwendige Folge ergibt, wenn 'über-logische' Erfahrungen mit den Mitteln weniger umfassender Bewusstseins Ebenen ausgedrückt werden wollen. So heißt es im *Tao Te King*:

Der mögliche Weg ist nicht der ewigwährende Weg;  
Die möglichen Namen sind keine unvergänglichen Namen.  
Das Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde;  
Das Benennen ist die Mutter der zehntausend Dinge.  
(*Tao Te King*- Kap.1)

Wahre Worte sind nicht schön.  
Schöne Worte sind nicht wahr.  
(*Tao Te King* - Kap.81)

Und in einem dem Buddha zugeschriebenen Ausspruch heißt es:

Die Welt, o Kaccana, ist gewohnt, sich auf Zweiheit zu stützen: auf das 'es ist' und auf das 'es ist nicht'. Wer jedoch, o Kaccana, in Wahrheit und Weisheit erkennt, wie die Dinge in der Welt entstehen, für den gibt es kein 'es ist nicht' in dieser Welt. Und derjenige, o Kaccana, der in Wahrheit und Weisheit erkennt, wie die Dinge der Welt vergehen, für den gibt es kein 'es ist' in dieser Welt.  
(*Samyutta-Nikaya*; II.17)

Die Überzeugung, dass reines Schriftwissen von keinem oder nur geringem Nutzen für die Erlangung der Erleuchtung sei, ja dieser oftmals eher noch abträglich ist oder hindernd im Wege steht, ist dabei Inhalt zahlreicher Berichte über das Zusammentreffen von Zen-Meistern mit belesenen Mönchen oder anderen Gelehrten. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass in vielen Zen-Klöstern selbst wieder ein reges schriftstellerisches Schaffen stattgefunden hat. Und auch die entschiedene und oftmals spektakuläre Abkehr bedeutender Meister von den klassischen oder heiligen Schriften erfolgte in der Regel erst nach einer langen und intensiven Auseinandersetzung mit eben jenen Schriften.

Als der Meister [Mu-zhou Dao-zong; 770-877] das *Nirvana-Sutra* las, fragte ihn ein Mönch, welches Sutra er da lese. Der Meister hob das Buch hoch und sagte: 'Dies ist das letzte zum Verbrennen.'

(*Keitoku dentô roku*)<sup>431</sup>

Der dritte Punkt, 'direktes Verweisen auf den Geist (das Herz) des Menschen', steht den beiden negierenden ersten Punkten gewissermaßen als positive Alternative zur Seite. Wie diese gründet er zunächst darin, dass begriffliches Denken, d.h. in der Zeit schrittweise (diskursiv) gewonnene Erkenntnis stets hinter dem intuitiven, sprachlosen Erfassen des Ganzen zurückbleibt. Ein Bild kann man in einem einzigen Augenblick ganzheitlich, aber sprachlos aufnehmen; alle Einzelheiten desselben jedoch vollständig beschreiben zu wollen würde endlos lange dauern oder ist sogar ganz unmöglich. Ebenso ist in der sprachlichen Belehrung jedes Wort insofern ein zweiseitiges Schwert, als es neben seinem beabsichtigten Zweck auch missverstanden oder zum Objekt des Anhaftens werden kann. Um diesen Dilemma zu entgehen suchte das Zen nach Möglichkeiten, unmittelbar und direkt – also ohne Vermittlung durch verbale Strukturen – zum Grund des Seins zu gelangen. Hier liegt denn auch die Quelle für viele der 'unorthodoxen' und charakteristischen Lehrmethoden und Hilfsmittel des Zen; seien es körperliche Gebärden, Schreie (*katsu*)<sup>432</sup> und Stockschläge (*kyosaku*)<sup>433</sup> oder der Einsatz von *kôan* ('Diskussion') und *mondô* ('Frage und Antwort'). Gerade die beiden letzteren zielen nicht unwesentlich darauf ab, den Verstand mit einem Problem oder 'Rätsel' so lange zur Verzweiflung zu treiben, bis er schließlich aufgegeben und der Weg frei wird für die unmittelbare Erfahrung der Selbst-Natur.

---

<sup>431</sup> Chang, *Zen*; S.179

<sup>432</sup> „The Zen shout rendered here as 'Katsu!' actually sounds like 'Ka...!'- the vowel is prolonged and then broken off short by a final jerk of the abdominal muscles. There is a relation to the shout given by fencers, archers and others, but that is generally Ei! or Yaaa! It too is made with a concentration of the abdominal muscles, and one of its purposes is to centre attention on the point below the navel, which helps the body to act as a unity. The Zen shout is not the same thing, and it has various purposes. One of them is to give the mind of the disciple a shake; another is simply an expression of the flood of life, like a lion's roar.” (Legett, *Zen and the ways*; S.73)

<sup>433</sup> Auch *keisaku*, wörtlich 'Erweckungsstock'. Der Schlag mit dem Stock dient dabei nicht der Strafe, sondern der Hilfe, um bei längeren Sitzperioden Müdigkeit zu vertreiben und Verspannungen zu lösen oder um die Aufmerksamkeit des Schülers im Hier und Jetzt zu konzentrieren. Er ist Symbol des Schwertes der Weisheit des Bodhisattva Manjuri (Monju), welches die Verblendungen abschneidet (vgl. hierzu das *trekchö* im tibetischen Buddhismus).

Als P'an-shan Pao-chi, ein Schüler von Ma-tsu, im Sterben lag, fragte er: 'Ist einer unter euch, der mich abbilden könnte?' Jeder versuchte so gut er konnte, ein Bildnis des Meisters zu malen, doch keiner machte es ihm recht. Alle wurden fortgeschickt. Da kam P'u-hua, einer seiner Schüler, und sagte: 'Ich kann euch abbilden.' - 'Wenn dies der Fall ist', sagte der Meister, 'warum tust du es dann nicht?' P'u-hua schlug einen Purzelbaum und verließ das Zimmer. P'an-shan bemerkte dazu: 'Dieser Bursche wird sich wie ein Irrer benehmen, wenn er als Lehrer in die Welt hinausgeht.'<sup>434</sup>

(Suzuki, *Mushin – Die Zen-Lehre vom Nicht-Bewusstsein*; S.105)

Der vierte Punkt, 'Buddha-Werdung durch Einsicht in die Selbst-Natur', ergänzt den dritten Punkt, geht aber in seiner Bedeutung noch über diesen hinaus; die beiden verhalten sich gewissermaßen wie Mittel und Zweck zueinander. *Kenshō*, die 'Einsicht in die Selbstnatur', meint die Begegnung mit der jedem Menschen innewohnenden Buddha-Natur (*busshō*), die sein eigentliches Wesen ausmacht (*honshin*) und auch als 'ursprüngliches Angesicht' (*honrai no memmoku*) bezeichnet wird (vgl. 5.1.4.). Eine solche Erfahrung wird auch *satori* genannt; wobei schon an diesem Punkt angemerkt werden sollte, dass *satori* zwar eines der Hauptanliegen und Hauptmerkmale des Zen darstellt, sich aber keineswegs darin erschöpft. Dies wird deutlich auch durch den zweiten Teil Grundsatzes, *jōbutsu* oder 'Buddha-Werdung'. Nicht die Selbst-Schau ist das eigentliche Ziel, sondern die Buddha-Werdung, oder eigentlich: das Buddha-Sein. Gerade diese ständige 'Buddha-Werden' im mahayanistischen Verständnis, das heißt im Sinne eines als Bodhisattva für die Menschen daseienden Leben (wie es auch der historische Buddha vorgelebt hat, als er sich zum Lehren entschied) ist dabei ein oftmals vernachlässigter Punkt bei einem oberflächlichen Verständnis des Zen.<sup>435</sup> 'Einsicht in die Selbst-Natur' oder *satori* ist demnach nicht etwas einmaliges, sondern etwas, was immer wieder aufs Neue und auf immer tiefer und weiter reichender Ebene erfahren wird.<sup>436</sup> Dem ersten *satori* kommt jedoch insofern eine besondere Bedeutung zu, als es eine plötzliche und transformierende Wirkung auf die Gesamtpersönlichkeit ausübt,

---

<sup>434</sup> P'u-hua (jap. Fuke; gest. 860) ist der Begründer der Fuke-Schule des Zen, welche von Kakushin (1207-1298) nach Japan gebracht wurde. Ihre Anhänger, die tief ins Gesicht gezogene Bambushüte tragen und auf der Shakuhachi-Flöte spielend durchs Land ziehen, werden auch als Komusō ('Mönche der Leere') bezeichnet.

<sup>435</sup> Zur 'Buddhawerdung' siehe auch die 'Unmittelbare Erlangung der Buddhaschaft in der gegenwärtigen Existenz' (*Sokushin-jōbutsugi*) von Kukai.

<sup>436</sup> Tatsächlich berichten denn auch die Biographien großer Zen-Meister sehr häufig von solchen immer weiter reichenden Satori-Erlebnissen, wobei oftmals vielen Jahren harten Übens dazwischen liegen.

welche den Menschen für den Rest seines Lebens begleitet.<sup>437</sup> In diesem Sinne lässt es sich am ehesten dem 'Stromeintritt' der früh-buddhistischen Lehre vergleichen, welcher, ausgelöst durch ein Hellblick-artiges (*vipassana*) Verständnis der 'Drei Daseinsmerkmale' (Unbeständigkeit, Nicht-Selbst, Leidhaftigkeit), den weiteren Werdegang entscheidend prägt.

Das Sehen (*chien*) wird auch Erkennen oder Begreifen oder, besser noch, Erfahren (*wu* auf chinesisches und *satori* auf japanisch) genannt. Das Schriftzeichen *Wu* besteht aus 'Herz' (oder 'Geist') und 'mein'; das heißt 'mein eigenes Herz', was soviel bedeutet wie in 'meinem eigenen Herzen fühlen', oder 'in meinem eigenen Geiste erfahren'.

(Suzuki, *Mushin – Die Zen-Lehre vom Nicht-Bewusstsein*; S.54)

Der 'Vorteil zum Sieg' (*shôri*) liegt unserem Lehrer zufolge in einem selbst und kann nicht übermittelt werden. Der Lehrer zeigt nur die Techniken, aber den 'Vorteil zum Sieg' muss man in sich selbst finden. Dies wird 'Selbst-Erlangung' (*jitoku*) genannt. Der Weg kann nicht gesehen werden; die Techniken können nicht gehört werden. Was man sehen und hören kann sind nur die Spuren des Weges. Durch die Spuren erfährt man das Spurlose. Dies heißt 'Selbst-erlangte Erleuchtung' (*jitoku no satori*).

(Takeuchi-ryû – *Heihô shoshin tebikigusa*)<sup>438</sup>

Auch für die 'Einsicht in die Selbst-Natur' gilt dabei wieder, dass sie nie direktes Ergebnis oder unmittelbare Folge verstandesmäßiger Bemühungen sein kann, welche stets im Dualismus Subjekt-Objekt gefangen bleiben. Eben jenen Dualismus, jene trennende Tätigkeit des Verstandes (*vikalpa*) zu überwinden, aufzugeben bzw. hinter sich zu lassen ist also eine notwendige Bedingung um zur Schau des ursprünglichen Geistes zu gelangen. Erst wenn das Bemühen um Einsicht mit Hilfe des Verstandes zerbrochen und aufgegeben worden ist (es nicht zunächst hiermit zu versuchen wäre ein unnatürliches Vorgehen), wird es möglich, frei von Erwartungen das innere Wesen des Geistes zu schauen.<sup>439</sup>

---

<sup>437</sup> Ein solches plötzliches Erleuchtungserlebnis hat aber durchaus eine Entsprechung im frühen Buddhismus; und zwar wenn einzelne Personen oder sogar ganze Gruppen (Brahmanen und Asketen, aber auch Hausväter und Götter) bei einer Rede des Buddha sich bekehren oder sogar unmittelbar Heiligkeit erlangen (siehe z.B. *Sutta-Nipata*).

<sup>438</sup> Imamura, *Nihon budô taikai – Vol.6*; S.57

<sup>439</sup> „*Vikalpa* bezeichnet den ganzen Bereich der Gedanken, der Projektionen und Vorstellungen, die gewöhnlich unser Bewusstsein anfüllen und daran hindern, die Wirklichkeit so zu sehen wie sie ist. Manchmal wurde es daher als 'störende Gedanken' übersetzt. Die Vorsilbe *vi-* impliziert Zerstreung und Vielfalt, und ein Denken,

Solange das Sehen darin besteht, *etwas* zu sehen, ist es nicht das richtige; erst wenn das Sehen ein Nichtsehen ist – das heißt, wenn das Sehen keinen bestimmten Akt der Einsicht in einen genau umschriebenen Bewusstseinzustand darstellt -, ist es die 'Einsicht in die eigenen Selbst-Natur'. Paradox ausgedrückt: Wenn Sehen Nichtsehen ist, ist es wirkliches Sehen. Dies ist die Intuition der Prajnaparamita.

(Suzuki, *Mushin – Die Zen-Lehre vom Nicht-Bewusstsein*; S.31)

Die Vorstellung, dass nur eine erwartungsfreie oder absichtslose Haltung - d.h. eine Haltung welche nicht durch vorangehende Konditionierungen und Konzepte beeinträchtigt ist und so schon gewissermaßen vorher festlegt was sie erkennt bzw. erkennen kann und was nicht - dazu geeignet ist, die tieferliegenden Gesetzmäßigkeiten der Wirklichkeit zu durchschauen, findet sich auch im Eingangskapitel des *Tao Te King*, wo es heißt:

Demnach enthüllt sich dem erwartungslosen Blick stets der Beweggrund (*myô*);

Dem erwartungsvollen Blick aber enthüllt sich stets die Begrenzung.

Der Ursprung der beiden ist der gleiche, nur dem Namen nach sind sie verschieden.

Zusammen nennt man sie tief, tief und geheimnisvoll,  
das Tor zum kollektiven Beweggrund.

(*Tao Te King* - Kap.1)<sup>440</sup>

Diese vier Leitsätze beinhalten also die wesentlichen Kerngedanken des Zen; auf diesem Hintergrund sollen nun kurz noch zwei weitere wichtige Konzepte vorgestellt werden, nämlich 'Leere' (*sunyata; ku*) und 'Weisheit' (*prajna; hannya*). Ebenso wie im Hinayana-Buddhismus ist auch im Mahayana-Buddhismus die Auffassung vom Nicht-Selbst (*anatman; muga*) der menschlichen Persönlichkeit von großer Bedeutung. Im letzteren wurde sie jedoch dahingehend erweitert, dass nicht nur das einzelne Individuum keinen unvergänglichen Wesenskern besitzt, sondern dass auch alle anderen Phänomene frei von jeglicher Eigennatur (*svabhava*) und folglich ihrem eigentlichen Wesen nach 'leer' sind. Diese 'Leere' darf jedoch nicht mit der Vorstellung eines 'Nicht-Seins' verwechselt werden; gemeint ist vielmehr das

---

das an die Dualismen des unerleuchteten Bewusstseins gebunden ist, das in Gegensätzen und Dichotomien besteht. Das Ziel jedes Yoga, jeder spirituellen Praxis, besteht eben darin, sich von diesem gewohnheitsmäßigen Denken zu befreien, das Bewusstsein von dem ununterbrochenen Strom der Gedanken zu befreien, leer zu machen und damit in sein ursprüngliches Wesen einzutauchen: *nirvikalpa*." (Bäumer, *Vijnana Bhairava*; S.42)

<sup>440</sup> Vgl. Anaxagoras: „Das Sichtbare öffnet uns die Schau ins Unsichtbare.“ (Grünwald, *Die Anfänge der abendländischen Philosophie*; S.154)

Fehlen jeglicher endgültiger differenzierender Merkmale, d.h. eine grundsätzliche Unbestimmtheit, welche die Möglichkeit für jede Art von Gestaltung in sich trägt. In diesem Sinne ist Leere nicht nur als ein Mangel aufzufassen, sondern zugleich auch als Fülle, d.h. sowohl als eigentlicher Grund aller Erscheinungen und zugleich als deren gemeinsame und alles Seiende verbindende 'Nicht-Form' (vgl. 3.2.).<sup>441</sup>

Das Nichts (*ku*) ist das Auge des Buddhismus. Es wird zwischen dem falschen und dem wirklichen Nichts unterschieden. Mit dem falschen Nichts wird die Nicht-Existenz bezeichnet. Das wirkliche Nichts ist die wahre Leere des Bewusstseins. Obwohl das Bewusstsein in seiner Formlosigkeit dem leeren Raum ähnelt, bestimmt es sämtliche Aktionen des Körpers; somit entstammen alle Aktionen dem Bewusstsein.

(*Heihôkadensho*)<sup>442</sup>

Untrennbar mit diesem Konzept der Leere verbunden ist aber auch das der buddhistischen 'Weisheit' (*prajna*). Weisheit wird dabei als das Wirken der Leere verstanden, Meditation (*dhyana = chan = zen*) als die Erkenntnis der Leere (vgl. 3.1.3.). Weisheit entspricht den beiden ersten Gliedern des achtfachen Pfades, Meditation den letzten drei (vgl. 2.2.1.). Darüber hinaus kann sich Weisheit in zweierlei Richtungen entfalten; in Richtung der Unterscheidung und in Richtung der Nicht-Unterscheidung. Dabei legt Zen besonderen Wert auf die Feststellung, dass *Prajna* nicht ohne *Dhyana* existieren kann und umgekehrt, d.h. entgegen einer Theorie der stufenweisen oder nachfolgenden Verwirklichung und Realisierung von Weisheit und Leere, wie sie in anderen Schulrichtungen gepflegt wird, gibt es hier nur ein 'Alles-oder-Nichts'. Die Erleuchtung lässt sich dem Zen zufolge also nicht nach und nach gewinnen, sondern wird schlagartig und unmittelbar erfahren (wobei aber, wie

---

<sup>441</sup> „Unter den Anhängern des *Mahayana*-Buddhismus hat das Wort 'leer' die Bedeutung 'relativ'. Alles existiert nur in Beziehung oder relativ zu etwas anderem und besteht nur wegen dieser Beziehung. Diese Beziehung bildet also die unentbehrliche Grundlage ihrer Existenz, und alle Individuen und alle Dinge sind deshalb dem Wesen nach *leer*. Es handelt sich nur um Produkte aufgrund der Verbindung und Koexistenz von Ursachen. Sie sind weder von selbst entstanden, noch können sie für sich allein existieren. Folglich handelt es sich nur um Namen, die etwas bezeichnen, was seiner wesentlichen Natur nach *leer* ist.“ (David-Néel, *Die geheimen Lehren des tibetischen Buddhismus*; S.95) Allerdings weist Suzuki (*Prajna – Zen und die höchste Weisheit*) darauf hin, dass diese Relativität nicht die Leere selbst bedeutet; die Dinge sind relativ, weil leer; und nicht leer, weil relativ. Siehe darin auch das Kapitel 'Was ist Leere', welches die 18 Formen oder Wege zur Leere nach Hsüan-chuang aufzeigt.

<sup>442</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*, S.224

bereits weiter oben erwähnt, Erleuchtung nicht das Ende des Weges, sondern erst dessen Anfang bedeutet).<sup>443</sup>

Es ist wie bei der Lampe und ihrem Licht. Wenn eine Lampe vorhanden ist, ist auch Licht vorhanden; ohne Lampe kein Licht. Die Lampe ist der Körper des Lichtes, und das Licht ist das Wirken der Lampe. Sie tragen verschiedenen Bezeichnungen, sind aber im wesentlichen eins. Mit der Beziehung zwischen Dhyana und Prajna verhält es sich ebenso.

(Hui-neng – *Rokuso dangyô*)<sup>444</sup>

Mit Bezug auf *mushin* lässt sich bisher folgendes festhalten: Die Einsicht in die Selbst-Natur entspricht dem intuitiven Erfassen der Leere, welches mit dem Erwachen und Wirken der Weisheit (d.h. der Buddha-Werdung) einhergeht. Dabei wird gemäß der mahayanischen Lehre nicht nur das Nicht-Vorhandensein eines beständigen Persönlichkeitskerns erfahren (Negation), sondern zu einer größeren ´positiven´ Leerheit vorgedrungen, welche alles Seiende umfasst und zueinander in Beziehung setzt. Diese Einsicht in die Leere aber lässt sich auf keine Weise begrifflich festhalten, da jede solche Fixierung schon wieder eine Begrenzung der ihrem Wesen nach unbegrenzten, nicht-unterscheidenden Leere oder Selbst-Natur darstellt. In diesem Sinne meint *mushin* also nicht ´kein Bewusstsein´, sondern vielmehr ein ´nicht in irgendeiner Weise festgelegtes Bewusstseins´, d.h. ein freies, offenes und nicht mehr länger dem Dualismus Objekt-Subjekt verhaftetes Bewusstsein´.<sup>445</sup>

---

<sup>443</sup> Das an diesen Punkt gelangen kann aber sehr wohl langsam und allmählich, oder aber plötzlich und unvermittelt geschehen. Die ´plötzliche Erleuchtung´ bezieht sich also in erster Linie auf das Ereignis selbst, und nicht auf den Weg dahin. Doch wie bereits erwähnt, berichten auch die frühen Lehrreden des Pali-Kanon nicht selten von unvermittelter Bekehrungen und Erweckungen, während andererseits ´Erleuchtung´ auch im Zen-Buddhismus durchaus (gradueller und quantitativer) Unterschiede aufweisen kann.

<sup>444</sup> Suzuki, *Mushin*; S.55 Das ´Plattform-Sutra des sechsten Patriarchen´ ist einer der wenigen chinesischen Texte, welche in den Rang eines Sutra erhoben wurden. Seinem Inhalt nach steht es den Prajnaparamita-Schriften auch sehr viel näher als den späteren Texten der Zen-Schulen. Übersetzung von Murali, *Meditationssutras des Mahayana-Buddhismus – Bd. III*.

<sup>445</sup> Vergleichbar dem sich selbst erleuchtenden *alayavijnana* und dem Konzept des *rigpa* im tibetischen Buddhismus. „Auf Tibetisch heißt diese Natur des Geistes *Rigpa*: ursprüngliches, reines makellosoes Gewahrsein, das gleichzeitig intelligent, erkennend, strahlend und stets wach ist. Man könnte es das Wissen des Wissens selbst nennen.“ (Soygal, *Das tibetische Buch vom leben und vom Sterben*; S.70)

Da aber die Einsicht in die Selbst-Natur (*ken-shô*) in keiner Beziehung zu einem bestimmten Bewusstseinszustand steht, der logischerweise oder relativ als ein Etwas definiert werden könnte, bezeichnen die Zen-Meister sie mit negativen Ausdrücken und nennen sie 'Nicht-Gedanke' oder 'Nicht-Bewusstsein', *wu-nien* oder *wu-hsin*.

(Suzuki, *Mushin – Die Zen-Lehre vom Nicht-Bewusstsein*; S.32)

Eng verbunden und oftmals gleichbedeutend mit *mushin* gebraucht ist auch der Begriff *munen*, welcher wörtlich soviel bedeutet wie 'Nicht-Gedanke'. Auch hierbei meint *munen* jedoch nicht einfach die völlige Abwesenheit von Gedanken, sondern die geistige Verfassung, in welcher ein Gedanke einfach ein Gedanke, ein Wort einfach ein Wort und eine Tat einfach eine Tat, frei von reflexiven Erwägungen, ist. Es ist eine geistige Verfassung, in welcher der Mensch ungehindert von allen ego-verbundenen Hemmnissen direkt und ungetrübt das eigentliche Wesen der Dinge erkennt und in seinen Handlungen keinerlei Beschränkungen mehr unterworfen ist, da er sich in ständiger Einheit mit dem wirklichen So-Sein der Dinge befindet. Insofern kann *munen* auch als das 'Unbewusste' bezeichnet werden, nicht im psychologischen Sinne des Nicht-Bewussten oder 'Unbewusstseins', sondern zur Bezeichnung eines Zustandes aktiver Passivität und passiver Aktivität, wie er die Folge eines ständigen Nicht-Verweilens ist; gemeint ist ein ununterbrochenes Fließen zwischen Form und Nicht-Form, zwischen Einheit und Vielfalt und zwischen Individualität und Universalität. In diesem Sinne heißt es bei Shen-hsiu (Jinshû, 605-706?):

Haftet nicht an der Gestalt. Nicht-Haften an der Gestalt bedeutet So-Sein (*tathata*). Was wird unter So-Sein verstanden? So-Sein bedeutet das UNBEWUSSTE. Was ist das UNBEWUSSTE? Es ist, nicht an Sein oder Nichtsein zu denken; es ist, nicht an Gut oder Böse zu denken, ob man Grenzen hat oder keine Grenzen hat; es ist, nicht an Maße (oder an Nicht-Maße) zu denken; es ist, nicht an Erleuchtung noch an erleuchtet-sein zu denken; es ist, nicht an Nirvana noch an die Erlangung von Nirvana zu denken: dies ist das UNBEWUSSTE. Das UNBEWUSSTE ist nicht anderes als Prajnaparamita selbst. Prajnaparamita ist nicht anderes als der Samadhi der Einheit.

(Suzuki; *Mushin – Die Zen-Lehre vom Nicht-Bewusstsein*; S.74)

*Mushin* und *munen* bezeichnen also zwei Weisen eines einzigen Bewusstseinszustandes, welcher identisch mit dem 'ursprünglichen Geist' des Menschen ist. Im Gegensatz zu dem durch Gedankentätigkeit, Sinnesbegierde und aufsteigende Emotionen rastlos umherirrenden Geist des gewöhnlichen Menschen ist das Bewusstsein auf der Ebene von *mushin* und *munen*

frei und ungebunden, sowie fähig auf alle Dinge unverzüglich und ungeteilt einzugehen. Dieser Gedanke kommt auch in dem Begriffspaar *ushin – mushin* zum Ausdruck, was soviel wie 'Vorhandensein bzw. Nicht-Vorhandensein von Geist' bedeutet. Ist Geist vorhanden, d.h. individueller, der Ego-Illusion verhafteter Geist, sind notwendigerweise auch alle damit verbundenen Anhänglichkeiten und Abneigungen an die als von einem selbst verschieden erfahrenen äußere Dinge gegeben; ebenso wie die damit einhergehenden freudvollen und leidvollen Erfahrungen. Demgegenüber bezieht sich das 'Nicht-Vorhandensein von Geist' auf das Bewusstseins eines Menschen, welcher die Irrtümlichkeit der Annahme einer beständigen Eigennatur erkannt hat und dessen begrenztes, 'kleines Ich' (*shôga*) sich durch Einsicht in die 'Ichlosigkeit' (*muga*) zum umfassenden, 'großen Ich' (*daiga*) gewandelt hat.

Der existierende Geist (*ushin*) ist dasselbe wie der verwirrte Geist, wörtlich 'der Geist, der existiert'. Das ist der Geist, der nur in eine Richtung denkt, worum es auch gehen mag. Wenn ein Gegenstand des Denkens im Geist ist, stellen sich Unterscheidung und Gedanken ein. Daher nennt man ihn den existierenden Geist.

Der Nicht-Geist (*mushin*) ist dasselbe wie der rechte Geist (*honshin*). Er verfestigt sich nicht und heftet sich nicht an eine bestimmte Stelle. Man nennt ihn Nicht-Geist, wenn der Geist weder Unterscheidung noch Denken hat, sondern sich im ganzen Körper frei bewegt und das ganze Ich durchzieht. Der Nicht-Geist hat keinen Ort. Aber er ist auch nicht wie Holz oder Stein. Wo kein Ort des Verweilens ist, spricht man vom Nicht-Geist. Haltmachen bedeutet, dass etwas im Geist ist. Wo nichts im Geist ist, spricht man vom Geist des Nicht-Geistes. Man nennt es auch Nicht-Geist-Nicht-Denken (*mushin-munen*).

(*Fudôchishinmyôroku*)<sup>446</sup>

Es ist nicht verwunderlich, dass eine solche Geisteshaltung auf die Krieger höchst attraktiv gewirkt haben muss. Zunächst einmal zeichnet sich der Zustand von *munen* bzw. *mushin* ganz allgemein durch eine außerordentliche Ruhe und Abgeklärtheit des Geistes aus; eine Verfassung, welche schon für sich allein genommen von äußerster Wichtigkeit für erfolgreiches Kämpfen ist. Darüber hinaus ist es aber v.a. die mit *mushin* assoziierte Fähigkeit, jede Situation vollständig und unverzüglich in ihren Strukturen und Wirkungen zu durchschauen, welche übertragen auf ein kämpferisches Geschehen die Fertigkeit zum direkten und angemessenen agieren und reagieren geben soll und neben der Beherrschung der körperlichen und technischen Aspekte ausschlaggebend über Sieg und Niederlage ist.

---

<sup>446</sup> Wilson, *Zen in der Kunst des kampflösen Kampfes*; S.37

Dass die Überwindung und Aufgabe des eigenen Ego als unbedingt notwendig für die Erreichung eines solchen Bewusstseinszustandes ist, kommt dem kriegerischen Leben und der kriegerischen Ausbildung dabei ebenfalls sehr entgegen. Zum einen war der Krieger aufgrund seiner Profession sowieso entweder ständig mit dem Tod konfrontiert (auf dem Schlachtfeld), zumindest aber dauernd durch ihn bedroht (die Aussicht auf das Schlachtfeld). Ein ständiges Gewahrsein der eigenen Vergänglichkeit und der Anfälligkeit des Körpers für Verletzungen und durch diese hervorgerufenen Krankheiten (oder kurz gesagt für die leidvollen Seiten des menschlichen Lebens) war somit praktisch unvermeidlich und wurde auch bewusst gefördert, um vor und in der tatsächlichen Auseinandersetzung mit auftauchenden Ängsten besser umgehen zu können (vgl. 1.3.).<sup>447</sup> Zum anderen aber bildete die Forderung nach rigorosem Gehorsams gegenüber dem Clansherr o.a. in gewisser Weise die praktische Verwirklichung der Selbstaufgabe; insofern nämlich als nicht mehr das eigene Wollen und Wünschen zum obersten Maßstab genommen wurde (vgl. 1.3.). Hiermit eng verbunden sind schließlich auch die grundlegenden Fragen nach Rechtfertigung, moralischer Rechtmäßigkeit und den karmischen Folgen bezüglich des Tötens, welche gerade auch im Zusammenhang mit Kriegern und Soldaten immer wieder diskutiert werden (vgl. 5.3.6.).

Jener, dem die Erfahrung des Geistes endgültig zuteil wurde, behält sein Nicht-Gedanken-Haben (*munen*) zurück, selbst wenn sein Leib in einem Handgemenge zwischen zwei heftig kämpfenden Heeren zerstückelt wird. Er ist hart wie ein Diamant, er ist standhaft und unerschütterlich. Selbst wenn alle Buddhas, so zahlreich wie der Sand des Gangâ, erschienen, würde es nicht das geringste Gefühl der Freude in ihm erregen. Selbst wenn Wesen, so zahlreich wie der Sand der Gangâ, plötzlich verschwänden, würde es nicht das geringste Gefühl des Mitleids in ihm erregen. Er verweilt im Gedanken der Leerheit und absoluten Gleichförmigkeit.

(Shen-hui)<sup>448</sup>

---

<sup>447</sup> „Die Gewissheit des Todes lenkt auf der einen Seite die Gedanken über die Schranken dieses beschränkten Daseins hinaus und macht sie auf der anderen Seite schärfer, so dass das tägliche Leben ernster genommen wird. So lag es für jeden nüchtern denkenden Samurai nahe, sich mit der Idee der Überwindung des Todes Zen zuzuwenden. Zens Verheißung einer Lösung dieses Problems ohne Ansprüche an Gelehrsamkeit oder sittliche Schulung oder ein besonderes Ritual muss für das verhältnismäßig unkomplizierte Gemüt des Samurai eine starke Anziehungskraft bedeutet haben. Es bestand eine Art logischer Verwandtschaft zwischen seiner psychologischen Einstellung und der unmittelbar praktischen Schulung durch Zen.“ (Suzuki, *Zen und die Kultur Japans*; S.34)

<sup>448</sup> Suzuki, *Mushin – Die Zen-Lehre vom Nicht-Bewusstsein*; S.146

Einige Anmerkungen zur Geschichte des Zen in Japan und seiner Aufnahme durch die Krieger sollen dieses Kapitel beschließen:

Die beiden großen, noch heute lebendigen Lehrrichtungen des Rinzai- und Soto-Zen wurden beide gegen Ende des 11ten / Beginn des 12.Jd. nach Japan übermittelt, wobei sie in ihrer dortigen Ausformung häufig Inhalte des esoterischen Buddhismus mit aufnahmen oder zusammen mit diesem gelehrt wurden; darüber hinaus fand nicht selten auch ein Austausch mit den Lehren des zur gleichen Zeit aufblühenden Amida-Buddhismus statt (vgl. 5.2.3. und 5.2.4.).<sup>449</sup> Als Begründer des Rinzai-Zen in Japan gilt Eisai Zenji (1141-1215), die von ihm eingeführte Ôryô-Linie des Rinzai-Zen verlor jedoch schon bald wieder an Bedeutung. Eisai selbst studierte zunächst die Lehren der Tendai- und Shingon-Schule auf dem Berg Hiei bei Kyôto und reiste 1168 und 1187 zu Studienzwecken nach China. 1204 wurde er von Minamoto Yoriei zum Abt des Kennin-ji Klosters in Kyôto berufen, 1215 gründete er in Kamakura das Kloster Kofuku-ji. Eisai war zudem der erste Zen-Meister von Dôgen Zenji (s.u.). Weit größeren Einfluss jedoch übte die Yôgi-Linie des Rinzai-Zen aus, welche durch Kakushin (1207-1298) und Ben'en (1202-1280) Verbreitung fand. Kakushin begann seine Studien mit dem Shingon-Buddhismus auf dem Berg Kôya, später schulte er sich unter verschiedenen Zen-Meistern. 1249 reiste er nach China, wo er die Lehren der Fuke-Schule aufnahm und Schüler von Wu-men Hui-kai (Mumon Ekai) wurde; nach seiner Rückkehr im Jahre 1254 gründete er das Kloster Kôkoku-ji. Auch Ben'en studierte zunächst den esoterischen Buddhismus; 1255 wurde er der erste Abt des Tôfuku-ji in Kyôto und leitete noch verschiedene andere wichtige Klöster. Weitere bedeutende Persönlichkeiten des Rinzai-Zen waren u.a. Shômuyô (1235-1309), ein Schüler des nach Japan übergesiedelten Lan-ch'i Tao-lung (Rankei Dôryû),<sup>450</sup> Myôchô Shûhô (1282-1338),<sup>451</sup> Musô Soseki (1275-1351),<sup>452</sup>

---

<sup>449</sup> Der Begründer des Rinzai-Zen ist Lin-chi I-hsüan (Rinzai Gigen; gest. 866); bevor er Schüler und später Dharma-Erbe von Huang-po (Ôbaku) wurde, war er Anhänger der 'Schule der Disziplin' (*Lü-tzung / Ritsu-kyô*). Zu Beginn des 11.Jd. spaltete sich die Rinzai-Schule in die zwei Linien Yôgi und Ôryô auf. Die Sôtô-Schule geht zurück auf Tung-shan Liang-chieh (Tôzan Ryôkai; 807-869) und dessen Schüler Ts'ao-shan Pen-chi (Sôzan Honjaku; 840-901).

<sup>450</sup> Dôryû kam 1246 nach Japan; auf Einladung von Hôjô Tokiyori ging er 1247 nach Kamakura und gründete das Kloster Jôraku-ji und 1253 das Kenchô-ji, eines der Gosan-Klöster. Er ist Autor des kurzen Werkes 'Zazenron', eine Übersetzung findet sich in Leggett, *Zen and the ways*. Sein Nachfolger wurde der ebenfalls aus China kommende Mugaku Sogen (Wu-hsüeh Tsu-yüan; 1226-1286), der Gründer des Engaku-ji.

<sup>451</sup> Myôchô (Daitô Kokushi) war der erste Abt des bedeutenden Daitoku-ji in Kyôtô, welches ursprünglich erbaut wurde um die zahlreichen ihn aufsuchenden Schüler unterbringen zu können.

Kanzan Egen (1277-1360),<sup>453</sup> Bassui Zenji (1327-1387), Ikkyû Sôjun (1394-1481), Takuan Sôhō (1573-1645), Bankei Eitaku (1622-1693) und Hakuin Zenji (1686-1769), welcher dem in Niedergang begriffenen Rinzai-Zen zu einer neuen Blüte verhalf. Der Begründer des Sôtô-Zen in Japan ist Dôgen Zenji (1200-1253), der anfänglich die Tendai-Lehren studierte und sich unter Eisai Zenji und seinem Nachfolger, Myôzen Ryônen (1184-1225) schulte. 1223 reiste er nach China, wo er bei T'ien-t'ung Ju-ching (Tendô Nyojô) weilte und von diesem das 'Siegel der Bestätigung' (*inka-shômei*) erhielt. Nach seiner Rückkehr nach Japan im Jahre 1227 gründete er 1243 das Kloster Eihei-ji (Provinz Fukui), welches bis heute eines der beiden Hauptklöster (neben dem Sôji-ji) des Sôtô-Zen geblieben ist. Als weitere bedeutende Persönlichkeiten des Sôtô-Zen sind u.a. Keizan Jôkin (1268-1325) und Ryôkan Daigu (1758-1831) zu nennen.

Bezüglich der Attraktivität des Zen für die Krieger sind zunächst zwei Gründe anzuführen. Zum einen unterscheiden sich sowohl Sôtô-Zen als auch Rinzai-Zen in ihrer Schlichtheit bezüglich äußerer Formen und Rituale deutlich von den pompösen und raffinierten Praktiken des esoterischen Buddhismus, welche zudem in enger Verbindung mit dem (zunehmend entmachteten) Kaiserhaus standen. Zum anderen grenzen sie sich in ihrer Betonung der nicht-Notwendigkeit von Schriftwissen für die Erlangung der Erleuchtung klar gegen die stark intellektualisierten Lehrsysteme des Nara-Buddhismus ab (was insofern wichtig ist, als die Samurai im 13.Jh. noch keineswegs die geistig-intellektuelle Oberschicht des Landes stellten). Die als *mokushô-zen* bezeichnete Praxis der Sôto-Schule sieht *shikantaza*, d.h. bloßes Sitzen ohne weitere Hilfsmittel (wie beispielsweise Atemzählen; *susoku-kan*) als höchste Form und Verwirklichung der Erleuchtung an; der hierbei angestrebte Zustand des *hi-shiryô* ('nicht-denken') weist dabei große Ähnlichkeiten zu *mushin* und *munen* auf.<sup>454</sup> Demgegenüber legt das Rinzai-Zen besonderes Gewicht auf den Gebrauch von *koan* (*kanna-zen*) und bedient sich auch Stockschläge, Anschreien u.a. Mittel, um den Geist des Schülers zur Erweckung zu treiben; diese rigorose Schulung ließ es daher für die Krieger besonders attraktiv erscheinen.<sup>455</sup> So waren es denn in der Folge auch meist Priester und Klöster der

---

<sup>452</sup> Auch Shôkaku Kokushi. Musô Soseki war einer der führenden Autoren der 'Literatur der Fünf Berge' (*gosan-bungaku*) und war Abt oder Gründer mehrerer bedeutender Klöster. Zu seinen Hauptwerken gehört das *Muchû-mondô*, welches die Prinzipien des Zen in Form von Frage und Antwort behandelt (vgl. *Zazenron*).

<sup>453</sup> Auch Musô Daishi; zusammen mit Shômyô und Myôchô Shûhō die Begründer der Ô-Tô-Kan-Linie des Rinzai-Zen. Erster Abt des Myôshin-ji in Kyôtô.

<sup>454</sup> Siehe hierzu: Gobel, *Der Samadhi bei Dôgen*.

<sup>455</sup> Jedoch lehnte Dôgen die Kôan-Schulung keineswegs ab; von ihm selbst stammt die Sammlung *Nempyo Sambyaku Soku* ('Dreihundert Kôan mit Kommentaren'). Eine weitere Kôan-Sammlung der Sôtô-Schule ist das

Rinzai-Schule, welche sich der besonderen Förderung durch die Shôgune, speziell unter den Ashikaga, erfreuten bzw. von diesen um Rat oder Beistand aufgesucht wurden. Dabei wurde das von den Hôjô und Ashikaga nach chinesischem Vorbild eingeführte 'Fünf-Tempel'-System (*gozan*) zum Hort und Quell verschiedenster literarischer, philosophischer und religiöser Studien, deren Dominanz erst in der 'Zeit der Kämpfenden Domänen' (1467-1568) gebrochen wurde.<sup>456</sup>

Still im Dojo in Zazen sitzen,  
Jeden schlechten Gedanken auslöschen,  
Nichts erlangen außer einem wunschlosen Geist –  
Diese Glück wiegt mehr als das Paradies.  
Die Welt jagt gesellschaftlichem Nutzen nach,  
Ehrungen, schönen Kleidern und Bequemlichkeit,  
Doch diese Freuden sind nicht der wahre Frieden.  
So ist eure Jagd ohne Ende, und ihr bleibt unbefriedigt  
Bis zum Tod.  
Doch das Kesa anlegen und das schwarze Gewand,  
In Zazen sitzen, eins sein im Geist,  
Der mal in Ruhe ist, mal in Bewegung,  
Mit dem Auge tiefinnerer Weisheit schauen,  
Jede Handlung und alles Dasein so wahrnehmen,  
Und im Innersten zu erkennen, wie es wirklich ist,  
Im Gleichgewicht sein,  
Alles mit vollkommen ruhigem Geist erkennen und verstehen –  
Wenn ihr so seid,  
Ist eure geistige Dimension die erhabenste dieser Welt  
Und keiner anderen vergleichbar.  
(Deshimaru Rôshi; *Die Praxis der Konzentration*)<sup>457</sup>

---

*Ts'ung-jung-lu* (*Shôyô-roku*; 'Buch des Gleichmuts'), welche der chinesische Zen-Meister Hung-chih Cheng-chüeh (1091-1157) verfasste. Eine Sammlung früher Kamakura-Kôans ist das *Shonan-kattôroku* (Übersetzung von Fukuzan, *Der Zen-Weg der Samurai*; eine Einführung in den Text findet sich in Leggett, *Zen and the ways*).

<sup>456</sup> Siehe hierzu Collcutt, *Five Mountains: The Zen Monastic Institution in Medieval Japan*. Bedeutende Gelehrte jener Zeit bzw. aus diesem Umfeld sind u.a. Issan Ichinei (1244-1317), Sesson Yûbai (1288-1346) und Zekkai Chûshin (1336-1405).

<sup>457</sup> Deshimaru Rôshi bemerkt hierzu: „Dieses wundervolle Gedicht gab mir einst mein Lehrer und Meister Kodo Sawaki, und es beeindruckte mich derart, dass ich augenblicklich beschloss, den Weg des Mönchs zu gehen. Als ich ihn dann um die Mönchsweihe bat, sagte er mir jedoch: 'Du willst doch wohl nicht Dein Leben in

### 5.3.4. MUSHIN IN DEN KAMPFKÜNSTEN

Es soll nun anhand der im vorangehenden dargestellten Bedeutungen von *mushin* untersucht werden, in welcher Art und Weise diese Inhalte zur Beschreibung einer besonderen geistigen Verfassung mit Bezug auf die kriegerische Fertigkeit verwendet werden. Dabei geht es v.a. um drei Punkte:

1. *mushin* zur Veranschaulichung eines ruhigen und klaren Geistes
2. *mushin* als freier und beweglicher Geist
3. *mushin* und 'Ruhe in der Bewegung, Bewegung in der Ruhe'

In seiner Bedeutung als ruhiges und gesammeltes, durch äußere Einflüsse nicht zu erschütterndes und durch Gefühle und Emotionen nicht aus der Ruhe zu bringendes Bewusstsein ähnelt *mushin* in vielerlei Hinsicht *isshin*. Eine Unterscheidung lässt sich jedoch dahingehend treffen, dass *isshin* (zumindest in seinem speziellen kämpferischen Ausdruck) die vollständige Einheit und Ausrichtung aller körperlichen und geistigen Kräfte in einer bestimmten Aktion beschreibt, während *mushin* für eben jenes absolut offene, noch durch keinerlei Handlungsabsichten oder Äußerungen körperlicher und geistiger Art beeinträchtigte Bewusstsein steht, aus dem heraus sich die ganzheitliche, zentrierte Aktion des *isshin* manifestiert.

Wenn man im Angesicht des Gegners das Leben vergisst, den Tod vergisst, den Feind vergisst, sich selbst vergisst, wenn die Gedanken unbewegt sind und man frei ist von Regungen des Bewusstseins (*mushin*), wenn man spontan sich dem natürlichen Fluss seiner Empfindungen überlässt, dann ist man frei in jeder wechselnden Situation und in seinen Reaktionen unbehindert. Mag auch, wenn man sich inmitten zahlreicher Gegner befindet und nach vorn und hinten und rechts und links seine Hiebe und Stiche austeilt, die Form sich in Staub auflösen – weil das Fluidum gesammelt und der Geist ruhig ist, tritt nicht die geringste Schwankung ein. (*Tenguējutsuron*)<sup>458</sup>

---

diesen Klöstern der Religionsbeamten begraben! Es ist besser, Du wirst ein wahrer Bodhisattva, der inmitten all der Unreinheiten dieser Gesellschaft unbeirrt Zazen praktiziert.“

<sup>458</sup> Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*; S.25

In diesem Sinne kann man *isshin* als einen Zustand höchster Aktivität oder vollständiges Yang verstehen, wohingegen *mushin* für totale, aber lebendige Passivität (im Sinne von Gestaltungsfähigkeit) oder höchstes Yin steht. Insofern bilden *isshin* und *mushin* ein ähnliches Begriffspaar einander bedingender und ergänzender Konzepte, wie sie auch durch 'Form und Nicht-Form' (*kei-mukei*), 'Technik und Prinzip' (*ji-ri*) oder 'Leere und Fülle' (*kyo-jitsu*) zum Ausdruck kommen (vgl. 3.2.).

Hiermit verknüpft ist auch die Vorstellung vom 'Spiegel des Herzens' (*meikyô*); d.h. einem Bewusstsein, welches, entleert von allen egoistischen Hemmnissen und Strebungen, fähig ist alle Dinge ihrer eigenen Wirklichkeit gemäß zu erkennen und in jeder Situation angemessen zu reagieren (vgl. 4.2.11.).

Der höchste Mensch gebraucht sein Herz wie einen Spiegel. Er geht den Dingen nicht nach und geht ihnen nicht entgegen; er spiegelt sie wider, aber hält sie nicht fest. Darum kann er die Welt überwinden und wird nicht verwundet. Er ist nicht der Sklave seines Ruhms; er hegt nicht Pläne; er gibt sich nicht ab mit den Geschäften; er ist nicht Herr des Erkennens. Er beachtet das Kleinste und ist doch unerschöpflich und weilt jenseits des Ichs. Bis aufs letzte nimmt er entgegen, was der Himmel spendet, und hat doch, als hätte er nichts. Er bleibt demütig.

(Dschuang Dsi; VII.6)<sup>459</sup>

Ein solches Bewusstsein ist dabei weder grundlegend verschieden, noch unvereinbar mit den Verrichtungen des alltäglichen Leben. Ziel ist es vielmehr, sein angeborenes, grundlegendes Bewusstsein (*honshin*) als rein und ungetrübt zu erkennen. Aufgrund dieser befreienden Einsicht – der Einsicht dass eben gar nichts 'Besonderes' nötig ist oder erreicht werden muss - können in der Folge alle noch so banal und sinnlos scheinenden Tätigkeiten zu einer Ausdrucksmöglichkeit erleuchteten Handelns 'veredelt' bzw. als Übung hierfür verstanden werden. Es liegt nahe, dass eine solche geistige Verfassung v.a. auf solche Personen und Gruppen ansprechend wirkt, welche keinem monastischem Leben folgen wollen oder können, sondern darauf angewiesen sind, einen im Rahmen ihrer üblichen Verpflichtungen gangbaren Übungsweg zu finden.

Dein Bewusstsein muss einem Spiegel gleichen, welcher jeden Gegenstand deswegen klar und genau reflektiert, weil die Spiegelfläche klar und formlos ist. Das Bewusstsein desjenigen, der den Weg beschreitet, muss so leer und klar wie eine

---

<sup>459</sup> Wilhelm, *Dschuang Dsi – Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*; S.99

Spiegelfläche sein (*mushin*). Mit diesem normalen Bewusstsein (*heijôshin*) ist für den Adepten kein Ziel unerreichbar.

(*Heihôkadensho*)<sup>460</sup>

Die hier angeführte Fähigkeit des Herzens, alle Dinge klar und deutlich, ihrer eigentlichen Natur nach zu erkennen, ist zugleich die Grundlage für die Fähigkeit des Kämpfers, sich in jeder Situation zurechtzufinden und sich allen Veränderungen unmittelbar und angemessen anzupassen (*rinki-ôhen*). Da keinerlei Eigenwillen in Form vorgefertigter Pläne und Absichten, und kein von Angst, Begierde oder Verblendung beeinträchtiges Ego vorhanden ist, vermag der Kämpfer das gesamte Geschehen widerstandsfrei zu erfassen, anzunehmen und, unter der Voraussetzung der meisterhaften Beherrschung von Körper und Waffe, augenblicklich und vollständig jede notwendige Aktion auszuführen. Dies ist es, worauf sich der zweite der zu Beginn angeführten Punkte bezüglich *mushin* bezieht, nämlich ein ´freier und beweglicher Geist´:

Wenn aber in dem Augenblick, da Ihr das Schwert seht, welches Euch treffen will, Euer Geist nicht von ihm festgehalten wird und Ihr im Rhythmus des heransausenden Schwertes bleibt; wenn Ihr nicht daran denkt, Euren Gegner zu treffen und wenn keine Gedanken und Urteile bleiben; wenn in dem Augenblick, da Ihr das heransausende Schwert seht, Euer Geist nicht im Geringsten festgehalten wird und ihr augenblicklich handelt und dem Gegner das Schwert entwindet – so wird das Schwert, das Euch niederstrecken sollte, Euer werden, und wird nun das Schwert sein, das Euren Gegner niederstreckt.

(*Fudôchishinmyôroku*)<sup>461</sup>

Diese Fähigkeit des Kämpfers ist es auch, welche der Ausdruck ´Ruhe in der Bewegung, Bewegung in der Ruhe´ umschreibt. Ruhe und Bewegung sind dabei sowohl in einem selbst, als auch beim Zusammentreffen mit dem Anderen zu erkennen und entsprechend zu bewahren. Der einzelne Kämpfer muss über Ruhe und Bewegung seines Körpers und seines Geistes uneingeschränkt verfügen können; d.h. es muss ihm sowohl geistige Ruhe als auch geistige Beweglichkeit eignen. Ebenso muss er in seinen körperlichen Äußerungen das rechte Maß zwischen Zuviel und Zuwenig unterscheiden, zulassen und auch zur Ausführung bringen können. Beim Zusammentreffen mit dem Gegner darf er sich durch dessen Handeln

---

<sup>460</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*; S.194

<sup>461</sup> Wilson, *Zen in der Kunst des kampflösen Kampfes*; S.19

nicht dazu verleiten lassen, seine geistige und körperliche Ruhe aufzugeben, wenn es nicht wirklich notwendig ist; genauso wenig aber darf er seine geistige und körperliche Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit durch Furcht oder Übermut beeinträchtigen lassen.

Einer fragte: Was heißt das, 'in der Bewegung unbewegt, in der Ruhe ruhelos'?

Er antwortete: Der Mensch ist ein Wesen der Bewegung. Es ist ihm unmöglich, sich nicht zu bewegen. Doch ein Mensch, der diese Eigenschaften besitzt, mag zwar von den Geschäften des Alltags stark in Anspruch genommen sein, trotzdem lässt er sein Herz nicht von den Dingen bewegen, sein Herz, frei von Begierden und nicht dem Ich verhaftet (*muyoku-muga*), ist ausgeglichen und ruhig. In Begriffen der Schwertkunst gesprochen: wenn man von einer feindlichen Übermacht umstellt ist, doch dabei, mag man auch nach rechts und links seine Hiebe austeilen, der Geist im Hinblick auf Leben und Tode völlig ruhig ist und die Gedanken von der feindlichen Übermacht unbewegt bleiben, das nennt man 'in der Bewegung unbewegt'.

Was bedeutet nun 'in der Ruhe ruhelos sein'? Wenn man weder Heiterkeit noch Zorn, weder Trauer noch Freude empfindet, so ist das Herz völlig leer und durch gar nichts belastet, aus dem Zustand völliger Ruhe und Wunschlosigkeit heraus passt es sich den Dingen an, wie sie gerade kommen, und wird ihnen gerecht – so gibt es nichts, was seiner Funktion Grenzen setzt.

(*Tengu-eijutsuron*)<sup>462</sup>

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, dass Konzepte wie *mushin*, *isshin*, *zanshin* o.a. nicht dazu verleiten dürfen, wenn einmal verstanden oder auch tatsächlich erfahren, starr an ihnen festhalten zu wollen - während andererseits zu begieriges Verlangen nach diesen Erfahrungen bereits ihr Zustandekommen verhindert. Sie sind weder fest umschriebene Phasen einer stufenweisen Entwicklung, noch kann ihr Wesen und Wirken eindeutig oder endgültig beschrieben und fixiert werden. In diesem Sinne ist es auch hier notwendig, stets 'von vorne anzufangen' und sich von allen gemachten Erfahrungen und Vorstellungen zu lösen. Nur so ist es möglich, wirklich frei und offen nicht gewesen zu sein, sondern zu bleiben.<sup>463</sup>

---

<sup>462</sup> Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*; S.53

<sup>463</sup> Vgl. hierzu auch die Darstellung von Buddhas Lehre in ihrer Begrifflichkeit als Floß, welches zur Überwindung des Stromes dient; nach vollbrachter Überquerung aber nicht mehr vonnöten ist.

‘Auch die Wahrheit gilt es zu überwinden, von der Unwahrheit ganz zu schweigen.’ Hier ist mit der Wahrheit die wahre Lehre (*shôbô*) gemeint. Auch die wahre Lehre muss aus dem Bewusstsein verbannt werden, wenn sie einmal beherzigt und verinnerlicht worden ist. So wird ‘auch die Wahrheit überwunden’. Wenn du, nachdem du die wahre Lehre verinnerlicht hast, dich ständig daran festhältst, verunreinigt sie dein Herz; um so mehr gilt dies für die Unwahrheit! Da es gilt, auch die Wahrheit zu überwinden, darfst du dein Herz damit nicht belasten. So ist die Bedeutung des obigen Zitates. Nachdem du alle wahren Prinzipien begriffen und dir zu eigen gemacht hast, trenne dich von ihnen; öffne und leere dein Herz, damit dein Bewusstsein stets unbekümmert sein kann. Erst wenn du diesen Schritt vollzogen hast, wirst du zum Meister der Kampfeskunst.

(*Heihôkadensho*)<sup>464</sup>

### 5.3.5. WU-WEI: HANDELN DURCH NICHTHANDELN

Im folgenden soll nun auf der Grundlage von *mushin* das Konzept des *wu-wei* (*mu-i*) dargestellt werden. *Wu-wei* bedeutet wörtlich ‘Nichthandeln’ bzw. ‘nicht Handeln’, meint aber ein ‘handeln, ohne zu handeln’ oder ein ‘handeln durch Nichthandeln’. Es bezieht sich dabei nicht nur auf das Wirken in konkreten Situationen, sondern ist darüber hinaus als eine grundlegende geistige Verfassung zu verstehen.<sup>465</sup>

Die wesentliche Idee von *wu-wei* besteht einfach gesagt darin, dass wenn der Mensch sich von seinen persönlichen Strebungen befreit und seinen Eigenwillen aufgibt (*muga*), Raum geschaffen wird, in den eine höhere Gesetzmäßigkeit (z.B. *dao*, *dharmā*, *prajna*, Gott) oder Ordnung einfließen, sich sammeln und in der Folge nach außen hin wirken kann (*de*, Hl. Geist). Insbesondere im Taoismus hat das Konzept des *wu-wei* große Bedeutung, wo es zum einen zur Darstellung für das Wirkens des *dao* gebraucht wird und zum anderen als oberstes Leitprinzip für das Wirken reifer Menschen angesehen wird:<sup>466</sup>

---

<sup>464</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*; S.247

<sup>465</sup> „*Wu Wei*, eines der wesentlichen Prinzipien des Taoismus, bedeutet wörtlich Nicht-Handeln – aber nicht in dem Sinne, den ganzen Tag wie ein toter Baumstumpf oder ein Felsbrocken dazusitzen, sondern vielmehr jegliches nicht-spontane Handeln zu vermeiden, auf jeden Fall mit vollem Einsatz und geschickt zu agieren, doch stets nur in Übereinstimmung mit der momentanen Notwendigkeit. Weiter bedeutet es, wenn erforderlich, lebhaft zu sein, aber nie übereifrig und stets ohne Verkrampfung, und jegliche auf Vorteil bedachte oder aus purer Berechnung geborene Aktivität zu vermeiden.“ (Blofeld, *Der Taoismus oder die Suche nach Unsterblichkeit*; S.32)

<sup>466</sup> Zur Rolle von *wu-wei* im Legalismus und Neokonfuzianismus siehe Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*.

Das Tao ist ganz ohne Tun,  
und ist doch niemals tatenlos.  
Vermögen Führer an ihm festzuhalten,  
werden alle Dinge naturgemäß beeinflusst.

*(Tao Te King - Kap.37)*

‘Ursprüngliches Wesen strahlender Geisteskraft’ meint das sich in Übereinstimmung mit der Natur und der Ordnung und Weisung des Himmels befindliche Nichthandeln und Nichtsein; frei von persönlichen und menschlichen Begierden und Wünschen.

*(Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen)*

Damit verbunden sind auch viele weitere Kernlehren des taoistischen Denkens, wie z.B. die Nutzbarkeit des Ungestalteten (Kap.11, 45), das Nicht-Festhalten von Vergangenen und das Nicht-Herbeisehnen von Zukünftigen, die paradox scheinenden Wirkungsweisen des *dao* (Kap.41), die Ansicht dass Weichheit und Nachgiebigkeit Starre und Festigkeit überwinden können (Kap.76, 78), die Relativität, Polarität und Komplementarität alles Seienden (Kap.2, 40), der Nutzen der Beschränkung (Kap.44, 59), Ausgleich des Übermaßes und des Gegensätzlichen (Kap.77), Schlichtheit und Einfachheit u.a. Einklang und Harmonie, d.h. Übereinstimmung mit dem *dao*, ist dabei das grundlegende Prinzip, durch welches alle Dinge zur Verwirklichung und Vollendung der ihnen innewohnenden Möglichkeiten gelangen.

Von alters her können diese im Einklang sein mit dem Einen:

Der Himmel im Einklang mit dem Einen wird klar.

Die Erde im Einklang mit dem Einen wird fest.

Der Geist im Einklang mit dem Einen wird erleuchtet.

Die Täler im Einklang mit dem Einen werden voll.

Alle Dinge im Einklang mit dem Einen werden schöpferisch.

Die Führer im Einklang mit dem Einen werden unbestechlich in der Welt.

*(Tao Te King - Kap.39)*

Damit nun der Einzelne tatsächlich Teilhabe an diesem Einen erlangt und zum ‘Handeln durch Nichthandeln’ kommt, muss er also sein Leben nach den durch das *dao* vorgegebenen Gesetzmäßigkeiten bzw. Prinzipien ausrichten. Dazu gehört z.B. Abstand zu nehmen von einer einseitig trennenden und beurteilenden Denkweise zugunsten einer neutralen und ganzheitlichen Sicht - eine wesentliche Qualität auch von *mushin* und übereinstimmend mit den zwei ersten der oben erläuterten vier Zen-Grundsätze. Damit einher geht die

Anschauung, dass um Harmonie zu erlangen Einseitigkeit und Übermaß ausgeglichen werden müssen (vgl. 4.2.9.) Dies bedeutet auch, dass die eigenen Handlungen bestehende Tendenzen nicht soweit verstärken dürfen, dass sie letztlich der Einflussnahme der Beteiligten vollständig entgleiten.

Handle, ohne zu tun; sei tätig ohne Mühe.  
Schmecke, ohne Geschmack zu finden.  
Mach groß das Kleine; vermehre das Wenige.  
Vergelte Böswilligkeit mit Wohlwollen.  
(*Tao Te King* - Kap.63)

Ein weiterer wichtiger Punkt ist auch die 'Natürlichkeit' oder 'Einfachheit des Gemüts'; d.h. eine geistige Verfassung, welche (ohne dabei 'dumm' oder 'töricht' zu sein) gesunden Menschenverstand zur Grundlage hat und bereit ist, das eigene Denken als höchste Instanz zurückzustellen zugunsten intuitiver Einsicht. In einer solchen Unterordnung von reinem Verstandeswissen gegenüber einer das Gefühl miteinbeziehenden Erkenntnisweise befindet sich *wu-wei* wiederum in Übereinstimmung sowohl mit den Grundsätzen des Zen und den Charakteristika von *mushin*, als auch mit den Auffassungen vieler anderer spiritueller Traditionen.

Ist Gelehrsamkeit dein Ziel, so mehre sie täglich.  
Ist das Tao dein Ziel, so mindere es täglich.  
Mindere Schritt für Schritt, bis du anlangst beim Nichthandeln.  
Durch Nichthandeln bleibt nichts ungetan.  
(*Tao Te King* - Kap.48)

Lasst die Menschen stets ohne List und Begehren handeln;  
Lasst die Schlauköpfe am handeln verzagen.  
Handelt, ohne zu handeln, und nichts bleibt ungeordnet.  
(*Tao Te King* - Kap.3)

Eine solche prinzipielle, für den Einzelnen im alltäglichen Leben ebenso wie für die 'Führer von Organisationen', ratsame Geisteshaltung ist dabei auch Grundlage der vor allem im Konfuzianismus ausgeprägten Auffassung von der Funktion und Wirkung eines idealen Herrschers. Auch dieser handelt nicht aus eigenem Antrieb; vielmehr wirkt aufgrund seiner moralischen Lauterkeit das universelle Gesetz durch ihn 'hindurch' und beeinflusst so alle Menschen, Dinge und Angelegenheiten in seinem Reich auf die rechte Weise.

Der Meister sprach:

‘Wer durch Nicht-Handeln das Reich in Ordnung hielt, das war Schun. Denn wahrlich: was tat er? Er wachte ehrfürchtig über sich selbst und wandte ernst das Gesicht nach Süden, nichts weiter!’

(*Lun Yü; XV.4*)<sup>467</sup>

Und weiter:

Der Meister sprach:

‘Wer Kraft seines Wesens (*toku*) herrscht, gleicht dem Nordstern. Der verweilt an seinem Ort und alle Sterne umkreisen ihn.’

(*Lun Yü; II.1*)

Und bei Yamaga Soko heißt es:

Samurai, die zum wahren Quell der Kriegskunst gelangen, erreichen die Entschlossenheit absichtslosen Handelns (*isshin-mui*); durch die Äußerungen des Wirkungsmechanismus und die Arbeit der Läuterung des Herzens gebrauchen sie die zehntausend Dinge und Wirken auf der ganzen Welt. Dies ist die Wirkung der Kriegskunst bei den alten Weisen und Heiligen in China und Japan und die höchste Bedeutsamkeit des Wegs.

(*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*)

Im Hinblick auf die Kampfkünste kann *wu-wei* als aus *mushin* entstehendes bzw. durch *mushin* ermöglichtes Handeln verstanden werden. Es bezieht sich somit ebenfalls auf die Fähigkeit, unmittelbar und angemessen agieren und reagieren zu können. Die häufige Übersetzung mit ‘spontan’ kann insofern missverständlich sein, als es eben gerade nicht um unüberlegtes, impulsives Handeln geht, sondern vielmehr um ein Handeln, welches durch das Fehlen aller ego-verbundenen, willentlichen Motivationen und dadurch hervorgerufener

---

<sup>467</sup> In der Anmerkung zu dieser Stelle heißt es bei Schwarz, *Konfuzius – Gespräche des Meisters Kung*; S.225: „Dschu Hsi erklärt den Begriff ‘Nicht-Handeln’, der bei den Dauisten als Grundhaltung des Weisen im Sinne des Dau gepriesen wird, so: ‘Durch Nicht-Handeln in Ordnung halten heißt, dass die Tugendfülle des Weisen das Volk wandelt, ohne dass es seines Tätigseins bedürfte.’ Er fügt hinzu, dass zwar nur Schun hier genannt sei, doch habe Schun ja die Regierungsweise des Kaisers Yau fortgesetzt, und auch ihm sei es geglückt, die rechten Männer für alle Ämter und Befugnisse zu finden. Zum Unterschied von den Dauisten legen die Konfuzianer großen Wert darauf, das ‘Nicht-Handeln’ ihres Idealherrschers immer auch damit zu erklären, dass er es verstand, weise und tüchtige Berater – edle Menschen – um sich zu scharen.“

Verzerrungen der tatsächlichen Situation gekennzeichnet ist. In diesem Sinne ist 'Nicht-Handeln' der natürliche Ausdruck von 'Nicht-Geist'.

So muss es sein: Der Wille ist aufrecht, die Form korrekt, das Fluidum erfüllt den ganzen Leib und ist lebhaft, der Natur des Bogens wird keine Gewalt angetan, Bogen und Schütze bilden eine Einheit (*ittai*), und wenn man den Bogen spannt und ganz davon erfüllt ist, so wie der Geist (*seishin*) Himmel und Erde erfüllt, dann ist der Geist ruhig, nichts bewegt die Gedanken, spontan (*mushin*) entlässt man den Pfeil. Nachdem man ihn abgeschossen hat, ist man derselbe wie zuvor. Nachdem man sein Ziel getroffen hat, bringt man den Bogen gelassen in Ordnung. Das ist die Praxis beim Weg des Bogenschießens. Wenn man sich daran hält, dann fliegt der Pfeil weithin und durchdringt die Rüstung mühelos.

(*Tengugeijutsuron*)<sup>468</sup>

Zuletzt sei noch auf zwei Punkte hingewiesen.

Zum einen ist *wu-wei* in seinen Erscheinungsformen und Ausdrucksweisen eng verbunden mit zwei anderen Konzepten der Kriegskunst. Auf einer eher technisch-körperlichen Ebene, d.h. der Ausführung einer den Umständen angemessenen, zum Erfolg führenden Technik ist *wu-wei* vergleichbar dem Konzept der 'Lücke' (*suki; ma*); d.h. dem intuitiven Erkennen der Schwachstellen des Gegners und dem unmittelbar damit einhergehenden, auf eben jene Lücken zielenden Angriff (vgl. 3.4.). Auf einer umfassenderen Ebene, d.h. als einer in allen Belangen des Lebens angestrebten inneren Haltung ist *wu-wei* eng verwandt mit dem Konzept des *ki-ai*, dem 'Zusammentreffen der Energie' (vgl. 5.6.3.). Beide meinen dabei vor allem auch das richtige Maß an eigener Aktivität nicht nur im Bezug auf konkretes Handeln, sondern auch mit Blick auf die zeitlichen Umstände. Ist man zur richtigen Zeit in der richtigen (geistigen und körperlichen) Verfassung und am richtigen Ort, dann befindet man sich in Einklang mit dem *dao* und erreicht so quasi mühelos sein Ziel.

Zum anderen ist *wu-wei* aber auch die Übertragung des Sanskrit-Begriffes *asamskrita*, welcher generell für alle nichtbedingten, d.h. ursachenfreien Phänomene (*dhamma*) steht und auch im Zusammenhang mit karmisch nicht-(nach)wirkenden Handlungen gebraucht wird. Dadurch wird erneut die Beziehung zu jenem selbstlosen, un-willkürlichen Handeln deutlich, wie es aus *mushin* entsteht und auch für *wu-wei* charakteristisch ist. Die Bedeutung eines Handelns ohne karmische Ursachen und Folgen wird auch im folgenden Exkurs angesprochen.

---

<sup>468</sup> Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*; S.21

### 5.3.6. EXKURS ZUM 'PROBLEM DES TÖTENS'

Die heiligen Könige des Altertums benützten ihre Krieger zu gerechten Zwecken, nicht aber schafften sie den Kriegerstand ab. Die Ursprünge des Kriegerstandes sind tief im Wesen des Menschen begründet. Es gibt Krieger, solange es Menschen gibt. Das Wesen des Kriegerstandes ist, dass er Furcht einflößt. Das Wesen der Furcht beruht auf der Kraft. Dass die Menschen Furcht erregende Kraft besitzen, beruht auf ihrer Natur. Diese Natur haben sie vom Himmel bekommen, sie ist nicht etwas künstlich Gemachtes. Das Kriegshandwerk lässt sich nicht abschaffen und die Rüstungen lassen sich nicht einstellen.

(*Lü Bu We*)<sup>469</sup>

Im folgenden Exkurs soll kurz auf die nicht nur mit jedem Krieg verbundene, sondern zum Leben ganz allgemein unvermeidlich dazugehörige Problematik des Todes und des Tötens sowie auf ihre besondere Bedeutung für den Krieger eingegangen werden (vgl. 1.3.). Dabei geht es nicht um eine moralisch-ethische Beurteilung; die Thematik soll vielmehr von mythologischen, religiösen, psychologischen und metaphysischen Fragestellungen her angedacht werden.<sup>470</sup>

#### 1. DER URSPRUNG DES LEBENS IM TOD

Den Erfahrungen von Geburt, Alter und Tod, mit denen der Mensch unausweichlich konfrontiert wird, muss größte Bedeutung beigemessen werden sowohl im Hinblick auf seine psychische Entwicklung, als auch auf seine Art und Weise, die Welt zu betrachten, erklären und zu deuten.<sup>471</sup> Die Auseinandersetzung mit der Frage nach Ursprung und Bedeutung von Leben und Tod, Altern und Sterben ist somit nicht nur eine innere Notwendigkeit des Menschen, sondern auch wesentlich mitbestimmend für die Organisation menschlichen Handelns und Zusammenlebens. Von hier aus eröffnet sich der Zugang zu zwei grundlegenden mythologischen Motiven: zum einen das eines ehemals bestehenden todlosen Paradieses, goldenen Zeitalters o.ä.; zum anderen die Vorstellung einer Wesenheit, welche

---

<sup>469</sup> Wilhelm, *Frühling und Herbst des Lü Bu We*; S.82

<sup>470</sup> Zum folgenden siehe u.a.: Aries, *Geschichte des Todes*; Campbell, *Die Masken Gottes – Mythologie der Urvölker*; Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*; Frazer, *Der goldene Zweig*; Grimal, *Mythen der Völker*.

<sup>471</sup> Die Begegnung mit Alter, Krankheit und Tod (sowie einem Asketen) waren denn ja auch die einschneidenden Erfahrungen im Leben des jungen Prinzen Gautama, welche ihn dazu veranlasst haben sollen, sein behütetes Dasein im Palast des Vaters aufzugeben.

durch Selbstopferung oder gewaltsame Tötung zur Grundlage einer Welt wird, welche fortan unabdingbar mit Geburt und Wachstum, Sterben und Tod verbunden ist. Mit dem Tod hält dabei zugleich die Sexualität bzw. (zweigeschlechtliche) Fortpflanzung Einzug in die Welt.<sup>472</sup> Der Leib des toten Urwesens aber wird zur Erde, welcher die nährenden Pflanzen entwachsen, auf die die Menschen angewiesen sind. Solcherart sind die Menschen von Anfang an und von Grund auf mit dem Tod verbunden; die vom Menschen dargebrachten Opfer spiegeln dabei zugleich auch das urzeitliche Geschehen wider (vgl. Kap.1). Diese Urwesen werden bei 'Naturvölkern' als *dema*-Gottheiten bezeichnet; analoge Vorstellungen finden sich jedoch auch in der germanischen (Ymir), indischen (Purusha),<sup>473</sup> chinesischen (Pan Ku) oder griechischen (Demeter, Persephone) Mythologie.<sup>474</sup>

P'an-ku starb. Sein Odem wurde der Wind und die Wolken und seine Stimme der Donner. Linkes Auge wurde Sonne, rechtes Auge wurde Mond, Haupthaar glitzert als Sternengespinst. Arme und Beine ragen als 4 äußerste Pfeiler, Kopf und Segmente des P'an-ku-Leibes sind Weltberg der Mitte und Weltgegendberge. Blut fließt als Hoangho und Jangtsekiang, Schweiß tropft als Regen und Tau. Sehnen und Adern sind Maserungen der Erde, zu Ackerkrume zerfiel sein Fleisch. Gräser und Bäume sind Körperhaar P'an-kus, Gold und Jade P'an-kus Zähne, zu Perlen gerannen Samen und Mark.

(*Wu-yün li-nien ki*)<sup>475</sup>

---

<sup>472</sup> Man denke hierbei auch an die Motive der Ungeschlechtlichkeit, Zwitterwesen, Heramphroditen, das Gleichnis Platons vom 'Kugelmenschen' etc.

<sup>473</sup> „Der *Purusha-sukta* ('Purusha-Lied') verbindet zwei Elemente, die für die spätere Spekulation der Brahmanas und Upanishaden grundlegend sind: (1) Schöpfung ist Opfern, und (2) der Mensch des Makrokosmos ist der Prototyp des Menschen im Mikrokosmos, seine verschiedenen Teile entsprechen den verschiedenen Organen des menschlichen Einzelwesens: zwischen Mensch und Welt besteht eine Seinsanalogie, und da Schöpfung im Bereich des Makrokosmos ein Opfer ist, stellt dieses im Bereich des Mikrokosmos erneuerte Opfer einen schöpferischen Akt dar, welcher den geordneten Fortbestand des Alls garantiert.“ (Zaehner, *Der Hinduismus*; S.50)

<sup>474</sup> Hieraus erklärt sich auch die enorme Bedeutung der Askese (*tapas*), welche gewissermaßen ein Selbstopfer darstellt, wodurch schöpferische Kraft freigesetzt wird. Besonders augenfällig wird dies am Fasten, d.h. dem Entsagen von Nahrungsaufnahme, wodurch der natürliche Kreislauf von Leben auf Kosten anderen Lebens unterbrochen wird.

<sup>475</sup> Münke, *Die klassische chinesische Mythologie*; S.255.

## 2. DAS TÖTEN VON TIEREN IN TRADITIONELLEN JÄGERKULTUREN

Während die oben angeführte Mythologie vor allem eine Erklärung für die Ursache von Leben und Tod darstellt, zeigt sich im Umgang traditioneller Jägervölker mit den von ihnen gejagten Tieren eine ganz andere Art der Bewältigung der Problematik des Tötens. Der grundlegende Gedanke ist dabei der, dass das Tier nicht wirklich getötet wird, d.h. die 'Seele' des Tieres bleibt erhalten und kehrt zurück in die jenseitige Welt (so nennen die Ainu das Töten eines Bären beim Bärenfest dessen 'zurückschicken'). Von dort aus wird es später erneut auf die Erde zurückkehren, als Gabe vom 'Herr der Tiere', um durch die heilige Jagd als lebensspendendes Opfer für die Menschen zu dienen<sup>476</sup> Dabei ist die genaue Einhaltung des rituellen Verfahrens mit dem erlegten Tier von entscheidender Bedeutung für dessen Regenerationsmöglichkeit, wobei den Knochen als Sitz der Lebenskraft besondere Aufmerksamkeit zuteil wird.<sup>477</sup> Als Beispiel sei hier die Schilderung des Tötens eines Bären beim Bärenfest der Ainu angeführt. Wenn es gelingt einen jungen Bären zu fangen, wird dieser zunächst einige Zeit aufgezogen, um dann in einem großen Fest rituell getötet und verspeist zu werden:

Nun halten wir ein großes Fest zu deinen Ehren ab. Fürchte nichts. Wir werden dir nicht zuleide tun. Wir werden dich nur töten und zu dem Gott der Wälder senden, der dich liebt. Wir wollen dir ein gutes Essen vorsetzen, das beste, das du jemals bei uns gegessen hast, und wir wollen alle zusammen um dich weinen. Der Aino, der dich töten wird, ist der beste Schütze von uns. Da ist er, er weint und bittet um deine Verzeihung. Du wirst so gut wie nichts spüren, es wird schnell getan sein. Wir können dich nicht immer füttern, wie du wohl verstehen wirst. Wir haben genug für dich getan. Jetzt bist du dran, dich für uns aufzuopfern.

(Frazer, *Der goldene Zweig*; S.741)

---

<sup>476</sup> „Der Herr der Tiere ist der Beschützer der Jagdtiere. Gleichzeitig führt er meist dem Jäger die Jagdtiere zu und bestimmt überhaupt das Verhältnis zwischen Jäger und Beute, weil es ohne ihn eine erfolgreiche Jagd nicht gibt. Wichtig daran ist das begrenzte und maßvolle Töten der Tiere und die Beachtung vieler Regeln, deren Übertretung das religiöse Ethos verletzt. Manche dieser Vorschriften gelten der Wiederbelebung des getöteten Tieres, die von dem göttlichen Herrn vorgenommen wird, wodurch allein es möglich wird, dass immer wieder neue Beutetiere zu den Jägern kommen.“ (Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*; S.194)

<sup>477</sup> „In der Betonung der Knochen lebt die alte jägerische Glaubenswelt weiter, die in den Knochen, bzw. im Gesamtskelett eine das Fleisch überdauernde Lebenskraft konzentriert sieht und die zauberische Wiederbelebung der Jagdtiere evtl. von dem Vorhandensein dieses Skeletts überhaupt abhängig macht.“ (Findeisen / Gehrts, *Die Schamanen*; S.77)

### 3. ABSICHTSLOSES HANDELN – HANDELN OHNE KARMISCHE FOLGEN

Die beiden oben angeführten Vorstellungen bringen deutlich die Eingebundenheit des Todes ins Leben zum Ausdruck, wie sie sich bei den sogenannten 'Naturvölkern', d.h. im wesentlichen Jäger- oder Pflanzerkulturen, findet. Entscheidend ist dabei, dass es sich um relativ kleine Gruppen handelt, wobei das Töten von Tieren oder der Kampf mit anderen Gruppen fast ausschließlich dem Erhalt und Fortbestand der Gemeinschaft dient. Ganz anders stellt sich die Situation in den sogenannten 'Hochkulturen' dar, d.h. großen Gemeinschaften in Form von Reichen und Staaten. Hier obliegen kriegerische Handlungen einer bestimmten Klasse der Bevölkerung, die in genau festgelegten Verhältnissen zu den politischen, sozialen, religiösen und ökonomischen Strukturen der Gemeinschaft steht. Vereinfacht gesagt ist der Krieger oder Soldat derjenige, der die eigentlichen Kampfhandlungen ausführt, welche durch die (meist politischen oder religiösen) Organe des Gemeinwesens angeordnet werden.<sup>478</sup> In diesem Zusammenhang stellt sich die (spekulative) Frage nach dem 'Seelenheil' des Einzelnen Kriegers oder Soldaten, der sich in dem Spannungsverhältnis zwischen Pflichterfüllung einerseits (d.h. dem Ausüben seines Berufes und dem Gehorsam gegenüber seinem Vorgesetzten) und eventuell empfundener Bedenken ob der Rechtschaffenheit sowie den Folgen seines Handelns andererseits befindet.<sup>479</sup> In praktischer Hinsicht kommen dabei zur Zerstreung oder Aufhebung solcher Bedenken verschiedene Methoden zur Anwendung; so z.B. die Überzeugung des Kämpfers von der Richtigkeit seines Handelns (u.a. durch Verdammung des Feindes oder Einreden einer Notwendigkeit des Kampfes, um Schaden von Unschuldigen oder Wehrlosen abzuhalten), die Schaffung von Ausnahmeregeln (z.B. Nicht-Sündhaftigkeit des Tötens von Feinden im Kreuzzug oder anderen Glaubenskriegen), die Möglichkeiten des Sündenerlasses, der Buße und bestimmter Sühneregelungen etc.

Ein anderer Zugang eröffnet sich, wenn man das Geschehen unter den (buddhistischen) Gesichtspunkten von 'Wille' und 'Folgen' betrachtet. Der Gedanke ist dabei folgender: Die Wirkung oder Folgen einer Handlung sind im wesentlichen durch die Qualität der Handlung bestimmt, welche wiederum geprägt ist durch die sie bestimmende Tatabsicht. Die Tatabsichten lassen sich dabei in gute (Gierlosigkeit, Hasslosigkeit oder Unverblendung wurzelnde) und somit heilsame (*kusala*) Wirkungen mit sich bringende, oder in schlechte

---

<sup>478</sup> Die bestimmende oder ausschlaggebende 'Institution' kann natürlich auch das Oberhaupt eines Clans oder jedes anderen beliebigen Bündnisses sein, dessen Befehlsgewalt anerkannt wird.

<sup>479</sup> Dieser innere Zwiespalt kommt besonders deutlich zu Beginn der *Bhagavadgita* zum Ausdruck (vgl. 2.1.7.).

(d.h. in Gier, Hass oder Nichtwissen wurzelnde) und damit unheilsame (*akusala*) Folgen bewirkende unterteilen.<sup>480</sup>

Was es auch immer, ihr Mönche, an unheilsamen Dingen gibt, an Dingen, die dem Unheilsamen verbunden sind, dem Unheilsamen zugehören, sie alle haben den Geist als Vorläufer; denn das Geistige steigt zuerst auf, und dann folgen die unheilsamen Dinge.

Was es auch immer, ihr Mönche, an heilsamen Dingen gibt, an Dingen, die dem Heilsamen verbunden sind, dem heilsamen zugehören, sie alle haben den Geist zum Vorläufer; denn das Geistige steigt zuerst auf, und dann folgen die heilsamen Dinge.

(*Anguttara-Nikaya*; I.13)

Der ausschlaggebende Faktor für alle im Bereich der Phänomene bzw. *dhammas* geltenden Daseinsgestaltungen (*saṅkhara*) ist demnach der Wille bzw. das Bewusstsein. Dieses universelle Karmagesetz (welches nicht mehr besagt, als dass alle Ursachen ihnen gemäßige Wirkungen zeitigen oder alles gewirkte verursacht ist) gilt jedoch nicht für den Bereich des 'Nicht-Gestalteten' oder 'Nicht-Bedingten', welchem in erster Linie das Nirvana zugerechnet wird.<sup>481</sup> Das hierfür gebrauchte Sanskritwort ist *asamskrita* (Pali: *asankhata*; 'das Unerschaffene, Unentstandene, Ungewordene'), welches als *wu-wei* ins Chinesische übertragen worden ist. Wenn sich daher eine Handlung durch das Freisein von individuellem oder ego-verbundenem Bewusstsein (*mushin*) auszeichnet, also keinerlei Tatabsicht vorhanden ist (d.h. spontan, *wu-wei*, erscheint), kann sie somit auch keinerlei gute oder schlechten Aus- und Nachwirkungen haben. Dies ist der Bewusstseinszustand eines Arahat und wird als *kriya-citta* ('rein' bzw. 'karmisch nicht-wirkend') bezeichnet, da er weder heilsame noch unheilsame Folgen zeitigt und auch nicht karma-gewirkt (*vipaka*), d.h. nicht-bedingt, ist. Weit davon entfernt unmoralisch zu sein, ist das Handeln eines solchen Arahat weder gut noch böse, d.h. es relativiert und transzendiert diese Begriffe und ist mit ihnen nicht mehr zu beschreiben.

---

<sup>480</sup> Die Frage, ob der Wille (d.h. die Absicht) oder die Ausführung einer Handlung für deren moralische und rechtliche Beurteilung (die keineswegs übereinstimmend sein müssen) ausschlaggebend ist, ist auch in der abendländischen Geschichte immer wieder heftig diskutiert worden und wird hier wie dort stets unterschiedlich beurteilt (was nicht gleichbedeutend ist mit der Frage, inwieweit Unwissenheit oder Unkenntnis bestimmter Gesetzmäßigkeiten für eine solche Beurteilung zu berücksichtigen sind).

<sup>481</sup> Daneben rechnen verschiedene Schulen mit einer unterschiedlichen Zahl weiterer unbedingter *dhammas*, wie beispielsweise dem Raum. Siehe hierzu z.B. Glasenapp, *Der Buddhismus – eine atheistische Religion*.

Der Vollendete gebraucht das Schwert, tötet jedoch andere nicht. Er gebraucht das Schwert und gibt anderen Leben. Wenn es notwendig ist zu töten, tötet er. Wenn es notwendig ist, Leben zu geben, gibt er Leben. Wenn er tötet, tötet er in vollkommener Sammlung; wenn er Leben gibt, gibt er es in vollkommener Sammlung. Ohne nach richtig und falsch zu schauen, kann er richtig und falsch sehen; ohne sich um Unterscheidung zu bemühen, kann er sehr gut unterscheiden. Übers Wasser schreiten ist wie übers Land schreiten, übers Land schreiten ist wie übers Wasser schreiten. Wenn er diese Freiheit erlangen kann, wird kein Mensch auf der Welt ihn mehr in Verlegenheit bringen können. In allen Dingen wird er ohne Gefährten sein.

(Takuan - *Taiaki*)<sup>482</sup>

Das Leben eines solchen Menschen wird dabei auch mit dem Begriff *mosshôseki*, 'keine Spur lassen', bezeichnet. Gemeint ist ein Leben in völliger Natürlichkeit, in dem der solcherart Erleuchtete und Befreite selbst keinerlei Anstrengungen mehr unternehmen muss und zugleich in keiner Weise verschieden von den 'gewöhnlichen' Menschen scheint (im Gegensatz zu *goseki*, 'Erleuchtungs-Spur', welches das Verhalten eines Menschen bezeichnet, aus dem noch zu erkennen ist dass er Erleuchtung erfahren hat).

Für die's kein Anhäufen mehr gibt, die alle Nahrung klar durchschaut, in der Erlösung sich ergeh'n, der Leerheit, Merkmallosigkeit: Ihr Weg schwerlich zu finden ist, wie der der Vögel in der Luft.

(*Dhammapada* - Vers 92)

Den, dessen Sieg nicht mehr zunichte wird, dem nichts mehr in der Welt ankommen kann, den Buddha, unbeschränkt und merkmallos, an welchem Merkmal wollt ihr den erkennen?

(*Dhammapada* - Vers 179)

#### 4. DER ILLUSIONÄRE CHARAKTER VON LEBEN UND TOD

Zum Schluss dieses Exkurses soll noch der Versuch gewagt werden, einige Überlegungen zum grundsätzlichen Wesen von Leben und Tod anzustellen. Bereits der Buddha wies die Beantwortung bestimmter, mit dem Wesen der Welt und dem Leben 'als solches' zusammenhängende Fragen zurück; eben weil sie sich als Begriffe auf Inhalte beziehen, die ihrer Natur nach unendlich und unbegrenzt sind und somit nicht Gegenstand der Erkenntnis

---

<sup>482</sup> Wilson, *Zen in der Kunst des kampflösen Kampfes*; S.95

werden können.<sup>483</sup> So hilfreich es sein kein, Gedanken und Nachforschungen über die eigene Existenz, Leben und Tod, die Welt und den Menschen etc. anzustellen, so ist doch das konkrete Handeln und das Prüfen der eigenen inneren Gesinnung von weit größerer Bedeutung für die tatsächliche Meisterung des Daseins.

Dse-lu fragte, wie man den Geistern der Abgeschiedenheit dienen müsse.

Der Meister sprach: 'Wenn man noch nicht einmal lebenden Menschen dienen kann, wie soll man den Geistern der Abgeschiedenheit dienen können?'

'Darf ich dann nach dem Sinn des Todes fragen', fuhr Dse-lu fort.

Der Meister sprach: 'Wenn man noch nicht einmal das Leben versteht, was kann man dann schon vom Tod wissen?'

(*Lun Yü*; XI.11)

In einem umfassenderen Sinne bedeutet daher das Leben zu verstehen, auch den Tod zu verstehen; Leben und Sterben sind somit nur mehr zwei Seiten eines einzigen Prozesses. Diese Auffassung spiegelt sich wieder in der Vorstellung des kosmischen Reigen, *lila*, und dem Wirken der *maya*, der großen Illusion oder Täuschung, welche das Einzelne vom Ganzen getrennt erscheinen lässt und durch welche Relatives und Absolutes als nicht-identisch angesehen werden.

Der erleuchtete (Atman) wird nicht geboren und stirbt nicht,  
er kommt von nirgends und wird nicht zu etwas.

Ungeboren, beständig, ewig, der Uralte,  
er wird nicht getötet, wenn der Leib stirbt.

Wenn der Töter meint, dass er tötet, und der Getötete meint, er wird getötet,  
so täuschen sich beide,

denn niemand tötet und wird getötet!

Feiner als das Feinste, größer als das Größte

Ist der Atman, verborgen in der Herzenshöhle aller Geschöpfe.

(*Katha-Upanishad*)<sup>484</sup>

---

<sup>483</sup> Siehe z.B. *Majjhimanikaya* Nr.63 (*Cula-Malunkya-Sutta*) Man denke auch an Kant's Antinomien.

<sup>484</sup> Bäumer, *Upanishaden – Befreiung zum Sein*; S.214 Vgl. auch *Bhagavadgita* II.19

### 5.3.7. SUIGETSU: DER MOND IM WASSER

Zum Abschluss dieses Kapitels soll nun noch ein Ausdruck erläutert werden, welcher ebenfalls häufig im Zusammenhang mit *mushin* gebraucht wird; nämlich das Bild des 'Mondes im Wasser' (*suigetsu*).

Hieran kann man das wunderbare Wirken des Herzens begreifen. Es ist bei diesem Gleichnis unwesentlich, auf Reinheit oder Trübung des Wassers einzugehen. Wesentlich aber ist: der Mond besitzt Form und Farbe, das Herz jedoch nicht. Auf ihn, der Form und Farbe besitzt und leicht zu erkennen ist, greift man zurück und zieht ihn als Gleichnis heran für etwas, das Form und Farbe nicht besitzt. Das ist nun mal allen Gleichnissen gemeinsam. Auf der Suche nach dem Sinn darf man aber nicht am Beispiel kleben bleiben.

(*Tengugeijutsuron*)<sup>485</sup>

#### 1. SUIGETSU ALS BILD DES ERLEUCHTETEN GEISTES

Wenn menschliche Lebewesen Erleuchtung erlangen, ist dies wie der Mond, der sich im Wasser spiegelt. Der Mond erscheint im Wasser aber wird nicht nass, und das Wasser wird nicht durch den Mond gestört. Das Licht des Mondes bedeckt die Erde und kann dennoch in einem kleinen Teich, einem winzigen Tautropfen und sogar in einem aller kleinsten Wassertropfen enthalten sein.

Genauso wie der Mond in keiner Weise das Wasser stört, macht die Erleuchtung dem Menschen keine Schwierigkeiten.

(Dôgen: *Shôbôgenzô - Genjôkôan*)<sup>486</sup>

Die obigen Zeilen bringen verschiedene Aspekte eines erleuchteten Geistes zum Ausdruck. Das Licht des Mondes entspricht dem Licht des erleuchteten Geistes bzw. dem Licht der Weisheit, welches durch den von allen Hindernissen befreiten Geist hindurchscheint. Dieses Licht scheint unterschiedslos auf alle Wesen und alle Erscheinungen des Daseins, ohne jedoch von ihnen behindert oder begrenzt zu werden. Es lässt sich im aller kleinsten ebenso wie im aller größten vollständig wiederfinden, ohne deshalb von seiner Unbegrenztheit etwas zu verlieren. Das dabei das Licht des Mondes in keiner Weise durch die Dinge gestört wird meint, dass der erleuchtete Geist frei von allen Anhaftungen ist und fähig, in der Welt der Verblendung und Leidenschaften zu erscheinen, ohne durch diese in Beschlag genommen zu

---

<sup>485</sup> Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*; S.56

<sup>486</sup> Nishiyama / Stevens, *Die Schatzkammer der Erkenntnis des wahren Dharma*; S.25

werden. Der solcherart Erleuchtete bzw. Befreite lebt mitten unter den Menschen in der Welt der Begierden, ohne dass sein absichtsloses, vollkommenes Handeln (*mu-i*) dadurch in irgendeiner Weise gestört oder getrübt werden würde (*mosshôseki*).

Menschen, die ihren Geist befreit haben, kümmern sich nicht um die Reinheit ihrer körperlichen, verbalen und geistigen Aktionen; auch im dichtesten Staub des alltäglichen Lebens bleiben sie unbefleckt. Sie bleiben so ungerührt wie das Spiegelbild des Mondes im Wasser, welches sich nicht von der Stelle rührt, auch wenn Abertausende von Wellen über die Oberfläche hinwegrollen. Dies ist der Bewusstseinszustand der Menschen, deren Verinnerlichung des Buddhismus vollkommen ist.

(*Heihôkadensho*)<sup>487</sup>

## 2. *SUIGETSU* MIT BEZUG AUF KÄMPFERISCHES HANDELN

Mit Blick auf die Kampfkünste meint *suigetsu* hingegen im wesentlichen die Fähigkeit des Kämpfers, augenblicklich und angemessen den Erfordernissen der jeweiligen Situation zu entsprechen und daran angepasst zu agieren oder reagieren (*rinki-ôhen*).

Einer fragte: Was hat es mit dem Mond im Wasser auf sich ?

Er erwiderte: Obwohl es den einzelnen Schulmeinungen nach unterschiedlich interpretiert wird, ist es im Grunde einfach so, dass man die spontane, natürliche Reaktion mit der Spiegelung des Mondes im Wasser vergleicht. Es gibt ein Gedicht des Exkaisers über den Teich von Hirosawa, das lautet:

Spiegelt er sich zwar,  
tut´s der Mond doch absichtslos,  
spiegeln sie ihn zwar,  
tun´s die Wasser doch absichtslos  
des Teichs von Hirosawa.

Am Sinne diese kaiserlichen Gedichtes kann man begreifen, was das heißt, spontan und natürlich zu reagieren.

(*Tengugeijutsuron*)<sup>488</sup>

---

<sup>487</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*; S.198

<sup>488</sup> Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*; S.56 In der Anmerkung zu der Stelle heißt es: „Ein Teich im Stadtteil Saga von Kyôto, berühmt für seine schöne Lage und beliebter Ort für die Mondschau.“

Entscheidend für ein solches unmittelbares Handeln ist auch hier wieder ein Bewusstsein, welches frei ist von allen Ego-bedingten Begierden, Bestrebungen etc. Ein solcher Geist ist einerseits unerschütterlich (*fudôchi*) oder unbeweglich durch äußere Gegebenheiten, andererseits fähig, allen Veränderungen unverzüglich nachzukommen und sich ihnen anzupassen, d.h. in höchsten Maße flexibel, geschmeidig, flink und beweglich.

Dass das Herz seinen Empfindungen folgt, in seinen Reaktionen schnell ist, das gleicht dem unmittelbaren Einfallen des Mondscheins, sobald man die Tür öffnet, oder dem Ton, der entsteht, sobald man einen Gegenstand anschlägt.

Im Kampf erweist sich das Reaktionsvermögen. Wenn das Ich frei vom Denken ist, dann bietet die Form keine Angriffspunkte. Wenn sie Angriffspunkte bietet, so sind das die Auswirkungen der Gedanken, die in ihr in Erscheinung treten. Weist die Form keine Angriffspunkte auf, dann gibt es nichts, womit man ihr begegnen könnte. Das nennt man ´weder ein Ich noch einen Gegner haben´.

(*Tengugeijutsuron*)<sup>489</sup>

Derselbe Gedanke wird noch durch ein anderes Gleichnis ausgedrückt, nämlich durch das ´Wirken von Funken und Stein´. Schlägt man mit Eisen gegen einen Stein, entspringt sofort mit dem Zusammentreffen der beiden ein Funke. Ebenso ist das absichtslose, spontane Handeln eines freien, ungehinderten Bewusstseins unmittelbar und direkt; ohne dass es eine Lücke oder Verzögerung gäbe.

Es gibt so etwas wie das Wirken (*ki*) von Funken und Stein.

Kaum habt Ihr den Stein angeschlagen, da fliegt auch schon der Funke. Da der Funke erscheint, sobald ihr den Stein anschlagt, gibt es hier keinen Zwischenraum, keinen noch so kleinen Spalt. Auch damit bezeichnen wir das Fehlen eines Zwischenraums, der ein Haltmachen des Geistes bedeuten würde.

(*Fudôchishinmyôroku*)<sup>490</sup>

---

<sup>489</sup> Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*; S.40

<sup>490</sup> Wilson, *Zen in der Kunst des kampflösen Kampfes*; S.29

### 5.3.8. ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Kapitel untersuchte verschiedene Bedeutungsebenen von *mushin* und damit in Zusammenhang stehender Konzepte und Entwicklungen. Dabei hat sich gezeigt, dass *mushin* als besonderer Bewusstseinszustand vor allem der vierten Versenkungsstufe innerhalb der buddhistischen Geistesentfaltung gleicht (5.3.1.), welche einerseits durch die Abwesenheit störender Einflüsse (*nivarana*), andererseits durch Konzentration (‘Einsgerichtetheit’; *ekkgata*) und Geistesruhe oder Gleichmut (*upekkha*) gekennzeichnet ist. Darüber hinaus ist es diese Versenkungsstufe, auf welcher es zur Befähigung der ‘magischen Kräfte’ (*abhijna*) kommt, wie sie in gewisser Weise auch in den Schriften der Kriegskunst beschrieben werden (5.5.). Wesentliche Voraussetzung hierfür ist die durch Läuterung von den Leidenschaften und Tugendstreben gewonnenen Freiheit von egoistischen Motivationen und Bestrebungen (*muga*). Erst diese Freiheit macht ein unmittelbares und ungetrübtes Erkennen der Dinge möglich, wie es sich im Zen-Buddhismus unter den zwei Aspekten von Leere (*sunyata*) und Weisheit (*prajna*) beschrieben wird (5.3.3.). In den Kampfkünsten (5.3.4.) bildet eine solche freie, ungebundene Geisteshaltung (*mushin-munen*) die Grundlage für ein Handeln, in dem alle körperlichen und geistigen Kräfte gebündelt und zielgerichtet sind (*isshin*) und welches zudem absichtslos und unmittelbar (*wu-wei*) den Erfordernissen der jeweiligen Situation entspricht (5.3.5.). Im Exkurs (5.3.6.) wurde auf die Problematik des Tötens eingegangen und wie diese vom Standpunkt eines solchen, nicht durch egoistischen Eigenwillen bestimmtes Handeln, zu interpretieren möglich ist. Abschließend wurden noch einmal verschiedene Aspekte von *mushin* unter Bezugnahme auf das Gleichnis vom ‘Mond im Wasser’ (5.3.7.) dargestellt.

## 5.4. ZANSHIN

Neben *isshin* und *mushin* gibt es mit *zanshin* noch einen dritten Begriff, welcher in den klassischen Schriften der Kriegskünste zur Charakterisierung eines besonderen bzw. außergewöhnlichen Bewusstseinszustandes gebraucht wird. *Zanshin* bedeutet wörtlich etwa 'ein Rest von Geist' oder 'verbleibendes Bewusstsein'; gemeint ist zunächst ein Zustand, in welchem man alle Dinge wahrnimmt, ohne an ihnen zu hängen oder sich von ihnen zu unbedachten Aktionen und Reaktionen verleiten zu lassen. Ein solches umfassendes Bewusstsein ist unerschütterlich durch äußere und innere Vorgänge und bleibt selbst inmitten des Kampfgeschehens als neutraler, unbeeinflusster Beobachter erhalten.<sup>491</sup> In gewisser Weise nimmt *zanshin* somit eine mittlere Stellung zwischen *mushin* und *isshin* ein; und zwar insofern, als seine Qualität zugleich offen als auch gerichtet sein kann. Anders ausgedrückt könnte man sagen, dass im Zustand von *zanshin* die Grenze oder Unterschiedenheit zu einem selbst (Ich) und dem Anderen wahrgenommen wird und bestehen bleibt, während *mushin* für die Aufhebung bzw. Überwindung einer solchen Dualität zu einem beide umfassenden Ganzen steht und *isshin* schließlich die völlige Unterwerfung oder Einordnung des Anderen in die eigene Aktion beschreibt.

Einer fragte: In vielen Schulen gibt es den Begriff des *zanshin*. Ich bin mir nicht darüber klar. Was bedeutet dieses *zanshin* ?

Er antwortete: Es bedeutet nichts weiter, als dass man sich nicht mehr von den Dingen hinreißen lässt und das Herz unbewegt ist. Wenn das Herz unbewegt ist, ist die Reaktion klar. In den Dingen des täglichen Lebens ist es genauso. Ginge es auch, wie man sagt, mit einem Satz auf den Grund der Hölle, das Ich bliebe das ursprüngliche Ich. Man bliebe vorn und hinten und rechts und links ungehindert und frei. Man ist mit dem Herzen dabei und macht keine Vorbehalte. Doch wenn man im Herzen Vorbehalte macht, geht auch das Denken verschiedene Wege. Es bedeutet nichts anderes, als dass das Herz nicht klar ist und man nicht aus ganzem Herzen handelt; deshalb haut und sticht man blind drauflos. Die Klarheit aber erwächst aus der Unbewegtheit des Herzens, und nur dann sind Hiebe und Stiche gezielt und

---

<sup>491</sup> "The schools which speak of *zanshin* take it as an awareness which is wide and unmoving, and which contains the *isshin*. The immediate awareness is thrown into the action, and yet something remains, unconscious? conscious?, which can handle a failure or even a success. This is *zanshin*. It must not be consciously aimed at, as that would split the 'one-heart'. *Isshin* is the unity of the wave, *zanshin* is the unity of the water." (Leggett, *Zen and the ways*; 136)

treffsicher. All diese Dinge sind schwer in Worte zu fassen. Doch wenn man sie nicht richtig versteht, ist das in hohem Maße schädlich.

(*Tenguzejutsuron*)<sup>492</sup>

Die besondere Bedeutung von *zanshin* als ein Zustand geistiger Wachheit, Aufmerksamkeit und Achtsamkeit kommt dabei auch in den 'Acht Stufen' (*hassetsu*) des Bogenschießens (*kyûdô*) zum Ausdruck; dort folgt auf die Konzentration vor dem Schuss das (möglichst absichtslose, d.h. *mu-i* und aus *mushin* erfolgende) 'Lösen' des Pfeils (*hanare*), woraufhin der Schütze in ruhiger Wachsamkeit verharrt. Diese Geisteshaltung ist dabei auch in vielen anderen Kampfkünsten von besonderer Bedeutung, insofern sie das rechte Maß zwischen Aktionsbereitschaft und Aktionsfähigkeit einerseits und der Vermeidung von jeglicher überflüssigen Spannung oder behindernden Schläffheit andererseits beschreibt.

Beim Ausführen der Bewegungsformen solltest du wie der Adler sein, der gelassen auf dem Wind dahingleitet, aber unverzüglich herabstoßen kann, um ein Kaninchen vom Erdboden zu reißen. Dein Geist sollte zentriert sein wie die friedliche Katze – innerlich ruhig, aber fähig, unverzüglich auf die umherhuschende Maus zu reagieren.

(Klassiker des Tai Chi von Wu Yü-Hsiang)<sup>493</sup>

Auf der Ebene geistig-spirituelle Entwicklung wird *zanshin* dabei zum stetigen Wachen über die Gedanken, Worte, Gefühle, den Atem, den Körper etc. (vgl. 2.1.1.) Es steht somit für eine grundlegende innere Verfassung, welche zusammen mit der festen willentlichen Ausrichtung auf das erstrebte Ziel für ein erfolgreiches Vorwärtsschreiten unumgänglich ist.

Da, weilt, o Mönche, der Mönch beim Körper in Betrachtung des Körpers, eifrig, wissensklar und achtsam, nach Überwindung von Begierde und Trübsal hinsichtlich der Welt; er weilt bei den Gefühlen in der Betrachtung der Gefühle, eifrig, wissensklar und achtsam, nach Überwindung von Begierde und Trübsal hinsichtlich der Welt; er weilt beim Geist in Betrachtung des Geistes, eifrig, wissensklar und achtsam, nach Überwindung von Begierde und Trübsal hinsichtlich der Welt; er weilt bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, eifrig, wissensklar und achtsam, nach Überwindung von Begierde und Trübsal hinsichtlich der Welt.

(*Satipatthana Sutta*)<sup>494</sup>

---

<sup>492</sup> Kammer, *Zen in der Kunst das Schwert zu führen*; S.58

<sup>493</sup> Waysun Liao, *Die Essenz des T'ai Chi*; S.218

<sup>494</sup> Nyanaponika, *Satipatthana – Der Heilsweg buddhistischer Geistesschulung*; S.79

## 5.5. WUNDERBARE KRÄFTE

Wer in der Welt kann die unmittelbare Durchdringung durch meine militärische Wissenschaft erlangen? Wer mit absoluter Entschlossenheit Tag und Nacht übt und seine Praxis ständig verfeinert, erreicht mit der Perfektion eine einzigartige Freiheit sowie die Fähigkeit, spontan Wunder zu vollbringen (*tsûriki*). Die Meisterschaft bringt unvorstellbare Kräfte der Durchdringung mit sich. So manifestiert sich in der Kampfkunst das kosmische Gesetz (*hō*).

(*Gorin no sho*)<sup>495</sup>

Wohl alle religiösen oder spirituellen Traditionen kennen Berichte über wundersames Wirken ihrer Gründer sowie von Gläubigen, die besonders tief in die Lehren eingedrungen sind oder sich anderweitig um sie in hervorragender Weise verdient gemacht haben.<sup>496</sup> Daneben stehen jene, welche durch besondere Gnade oder Bestimmung dazu aufgerufen sind, in nicht alltäglicher Weise Zeugnis für ihren Glauben abzulegen und so mit besonderen Gaben und Kräften ausgestattet sind.<sup>497</sup> Die Heldentaten halbgöttlicher Heroen der verschiedensten Mythologien sind ein weiterer Beleg für die gewöhnliche menschliche Verfassung übersteigende Wirklichkeiten.<sup>498</sup> In diesem Kapitel soll nun auf eine Gruppe besonderer Befähigungen eingegangen werden, wie sie v.a. im Yoga und Buddhismus (und teilweise auch im Taoismus) als Begleiterscheinungen fortschreitender Verwirklichung der Lehren angesehen werden und welche in ähnlicher Weise auch mit der Ebene der Meisterschaft in den Kampfkünsten in Verbindung stehen. Diese Befähigungen werden als *siddhi* (‘magische Kräfte’) oder *abhijna* (‘höhere Geisteskräfte’) bezeichnet; die japanische Übertragung hierfür lautet *jinzûriki* oder kurz *tsûriki*.

---

<sup>495</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*; S.98

<sup>496</sup> So z.B. die zahlreichen Heiligen- und Märtyrerlegenden des Christentums (gesammelt in der *Legenda Aurea*), das Wunderwirken des Padmasambhava, Naropa, Milarepa, Ralopa und anderer Mahasiddhas, die Taten der taoistischen Heiligen und Unsterblichen etc.

<sup>497</sup> Hier sei u.a. auf die Charismen im Christentum verwiesen, welche als besondere Gaben des Hl. Geistes gelten, so z.B. die Fähigkeit des ‘Zungenredens’, des Heilens etc. „Es gibt verschieden Gnadengaben, aber nur den einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn. Es gibt verschiedene Kräfte, aber nur den einen Gott. Er bewirkt alles in allen. Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt.“ (1 Korinther 12,4-8)

<sup>498</sup> So z.B. die Kulturheroen Chinas, Yamato Takeru in Japan, Herakles, Odysseus u.a. in den Sagen der Griechen etc.

### 5.5.1. DIE MAGISCHEN KRÄFTE DES YOGA

Die magischen Kräfte bilden den hauptsächlichlichen Inhalt des dritten Teiles der Yoga-Sutra des Patanjali.<sup>499</sup> Grundlage für die Erlangung dieser Kräfte ist dabei die Beherrschung der drei letzten der acht Glieder des Yoga, d.i. *dharani*, *dhyana* und *samadhi*, welche zusammengenommen als *samyamah* bezeichnet werden (III.1-4).<sup>500</sup> Damit gemeint ist das völlige Eingehen und Aufgehen des betrachtenden Subjekts im betrachteten Objekt, wodurch seine Selbst-Identität ausgelöscht wird und das innere Wesen des Gegenstandes der Kontemplation intuitiv (sozusagen von innen heraus) erfasst und erfahren wird. Zu den hierdurch erlangbaren Fähigkeiten gehören u.a.:

- das Wissen um Vergangenheit und Zukunft (III.16)
- das Wissen um die Gedanken anderer Menschen (III.19)
- die Fähigkeit des Unsichtbarmachens (III.21)
- Freiheit von Hunger und Durst (III.30)
- Eindringen in andere Körper (III.38)
- Freiheit von körperlichen Begrenzungen
- Beherrschung der Materie

Entscheidend dabei ist jedoch, dass diese Fähigkeiten auf keinen Fall das Endziel der spirituellen Schulung darstellen dürfen; ja es wird sogar ausdrücklich davor gewarnt, sich von diesen 'verführen' zu lassen. Das eigentlich Ziel des Yoga besteht vielmehr in der Erlangung der reinen Kontemplation und dem Zustande völliger Freiheit von den Beeinträchtigungen durch sinnliche und geistige Begehren und Leidenschaften.

Aufgrund von Gelassenheit selbst diesen Kräften gegenüber erscheint die  
Freiheit des Geistes mit der Zerstörung der Samen der Schädigungen.  
(*Yoga-Sutra*; III.50)

---

<sup>499</sup> Siehe hierzu auch Sigurd, *Siddhi und Abhinna – Eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga*; 1935 Daneben ist es vor allem der Kundalini-Yoga, welcher auf außergewöhnliche Wirkungen und Befähigungen im Zusammenhang mit fortschreitender Praxis verweist; siehe hierzu: Sarasvati, *Kundalini-Yoga*; Gopi Krishna, *Die neue Dimension des Yoga* und Arthur Avalon, *Die Schlangenkraft*.

<sup>500</sup> Daneben werden die Verwendung von Kräutern, das Rezitieren von Zauberformeln (*mantras*), Verdienste vorangegangener Existenzen und Askese (*tapas*) als Wege zur Erlangung der *siddhis* angeführt (IV.1).

### 5.5.2. MAGISCHE KRÄFTE IM BUDDHISMUS

Auch der Buddhismus kennt eine Gruppe außergewöhnlicher Fähigkeiten, welche zum Teil mit den im Yoga-Sutra geschilderten übereinstimmen. Diese Kräfte werden an verschiedenen Stellen in den Lehrreden erwähnt oder beschrieben; eine ausführliche Darstellung findet sich im *Visuddhimagga*. Als die 'fünf höheren Geisteskräfte' (*abhjina*) werden bezeichnet.<sup>501</sup>

- die 'magischen Kräfte' (*siddhi*), z.B. die Fähigkeit sich zu vervielfältigen oder eine andere Gestalt anzunehmen, das Unversehrt bleiben in gefährvollen Situationen, die Fähigkeit des Schwebens und Wandeln auf dem Wasser etc.
- das 'Himmlische Ohr', d.i. die Fähigkeit ohne räumliche Begrenzung menschliche und himmlische Stimmen und Töne zu vernehmen
- die 'Durchschauung der Herzen anderer', d.h. das Wissen um das Bewusstsein anderer Wesen
- die Erinnerung an frühere Daseinsformen
- das 'Himmlische Auge', d.i. das Wissen um die Zukunft und Vergangenheit anderer Wesen

Die Grundlage für diese Geisteskräfte ist die vollendete Beherrschung der vierten Vertiefungsstufe, d.h. eines Zustandes von Konzentration bzw. Einheit (*ekagatta*) und die Abwesenheit lustvoller und leidvoller Gefühle (*upekkha*). Wie auf dem Yoga-Weg sind dabei auch im Buddhismus diese Kräfte weder Zweck noch Ende der geistig-spirituellen Entwicklung sondern lediglich eine (nicht einmal unbedingt notwendige) Etappe, die letztlich hinter sich gelassen werden muss um zur vollständigen Befreiung zu gelangen.

Dass nun der Sammlungsbeflissene, der noch ein Anfänger ist und auch in früheren Leben noch keine geistige Entfaltung geübt hat, dass dieser, ohne sich in der obigen vierzehnfachen Weise bemeistert zu haben, magische Verwandlungen zustande bringen könnte, das ist nicht möglich. Für den Anfänger nämlich ist das vorbereitende Kasina schon eine schwere Aufgabe; nur einer unter Hunderten oder Tausenden ist dazu imstande.

(*Visuddhimagga*; XII.)

---

<sup>501</sup> Im Mahayana-Buddhismus sind es vor allem die Bodhisattvas, denen zahlreiche Wundertaten zugeschrieben werden. Als solche kann man auch die Beherrschung der 'nützlichen Mittel' (*upaya* bzw. *hōben*) auffassen, welche darin besteht, die Lehre auf mannigfach-unerschöpfliche Weise dazulegen, angepasst an die besonderen Bedingungen der jeweiligen Situation und der jeweiligen Hörer (vgl. 3.6.3.4.)

### 5.5.3. WUNDERWIRKEN IM TAOISMUS

Der Taoismus, dessen Vorstellungen und Ideen sich in nahezu allen Bereichen des Lebens in China (und in gewissem Maße auch in Japan) niedergeschlagen haben, hat eine reiche Tradition an Berichten über das Wirken und die Fähigkeiten zahlreicher 'Unsterblicher' (*hsien*).<sup>502</sup> Diese verfügen über eine Vielzahl unterschiedlicher magischer Fähigkeiten, welche auffallende Ähnlichkeiten mit den Berichten über das Wunderwirken indischer und tibetischer Yogis aufweisen. Ihre Aufenthaltsstätten sind Berge und Wälder, die verschiedenen Himmel (*t'ien*), die Inseln der Unsterblichen (*P'eng-lai, Yin-chou, Fang-chang*) im Osten oder das K'un-Lun-Gebirge im Westen. Ebenfalls in diesem Zusammenhang zu erwähnen sind die sogenannten *Fang-shih*, die 'Magier' des alten China, welche sich durch eine Vielzahl großer und kleiner Wunder einen Namen zu machen versucht haben.<sup>503</sup> Daneben und teilweise davon durchdrungen steht das umfangreiche Spektrum geistiger und körperlicher Methoden, welche zur Verwirklichung der Unsterblichkeit oder der Einheit mit dem Tao verhelfen sollen; zu nennen sind hier u.a. diätetische Vorschriften (z.B. Fasten, Vermeiden von Körnerfrüchten, Alkohol, Fleisch u.a.), Atemübungen, Körperübungen (*tao-yin*), Sexualpraktiken (*fang-chung shu*), Meditation, innere und äußere Alchemie (vgl. 5.6.2.) und vieles mehr.<sup>504</sup> Über das wundersame Wirken der *hsien* schreibt Ko Hung (284-364):

Von den Unsterblichen steigen manche mit hochaufgerichtetem Körper zu den Wolken empor und fliegen dort ohne Flügelschlag umher, manche reiten auf dem Dunst mit vorgespannten Drachen bis hinauf an die Stufen des Himmels, manche verwandeln sich in Tiere und durchstreifen die blauen Wolken, manche tauchen tief in die Flüsse und Meere oder flattern zu den Gipfeln berühmter Berge.

(Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück*; S.157)

---

<sup>502</sup> Das Zeichen für *hsien* besteht aus 'Mensch' und 'Berg', was auf die besondere Bedeutung der Berge im Zusammenhang mit Göttern, Geistern, spirituellen Praktiken etc. hinweist (vgl. *yamabushi*). Ursprünglich wurde der Begriff aber durch ein Zeichen widergegeben, welches 'sich erheben, in die Lüfte aufsteigen' bedeutet. Dies bezieht sich auf die Fähigkeit des Fliegens, welche in einer Linie mit den Flugreisen der Schamanen zu sehen ist. Siehe hierzu auch: Güntsch, *Das Shen-hsien-chuan und das Erscheinungsbild eines Hsien*.

<sup>503</sup> Siehe hierzu u.a. Eichhorn, *Die Religionen Chinas* und Grube, *Religion und Kultus der Chinesen*.

<sup>504</sup> Siehe hierzu z.B. Cleary, *Sexualität, Gesundheit und Lebensweisheit* und *Das Geheimnis des Goldenen Elixiers*; Deng Ming-Dao, *Der Taoist von Huashan*; Robinet, *Geschichte des Taoismus*.

#### 5.5.4. ÜBERNATÜRLICHE FÄHIGKEITEN IN DEN KAMPFKÜNSTEN

Möchtest du dies erlangen? Im Gehen und Stehen, im Sitzen und Liegen, beim Sprechen und Schweigen, beim Tee und beim Reis darfst du nie in deinem Bemühen innehalten; du musst deinen Blick unverzüglich auf das Ziel richten und das Kommen und Gehen bis in die Tiefe erforschen. So musst du direkte Einsicht in alle Dinge gewinnen. Indem Monat sich an Monat fügt und die Jahre vergehen, sollte es so sein, als erschiene von selbst ein Licht im Dunkel. Du wirst ohne einen Lehrer Weisheit empfangen, und du wirst, ohne es anzustreben, wunderbare Kräfte hervorbringen.

(Takuan - *Taiaki*)<sup>505</sup>

Es ist einleuchtend, dass so außergewöhnliche Fähigkeiten wie sie oben kurz dargestellt wurden zu allen Zeiten und allerorten, auf Menschen aller sozialen Schichten oder Gruppen, anziehend gewirkt haben müssen. Unabhängig von Wahrheit oder Unwahrheit einzelner Berichte und einer generellen Möglichkeit oder Unmöglichkeit solcher Phänomene sei nur darauf hingewiesen, dass 'echte' und 'falsche' Zauberkräfte oftmals miteinander verbunden erscheinen oder sich die eine als die andere ausgibt – hierzu muss jeder seine eigene Haltung entwickeln.<sup>506</sup>

Neben den Berichten über die erstaunlichen Taten einzelner Krieger werden dabei auch den Kampfkünsten bzw. den Meistern solcher Kampfkünste oftmals magisch anmutende Fähigkeiten zugeschrieben.<sup>507</sup> Dabei sollte nicht vergessen werden, dass die gemeinsame Grundlage der oben angeführten Kräfte entweder die völlige Konzentration auf eine bestimmte Sache ist oder aber ein völliges sich im Einklang befinden mit den natürlichen Gesetzmäßigkeiten – beides ist grundsätzlich allen Menschen möglich, und in gewisser Weise legen Berichte über Personen, die in Notsituationen über sich selbst hinauswachsen um anderen zu helfen, oder durch lange Jahre eines naturverbundenen Lebens lernen mit Pflanzen und Tieren kommunizieren Zeugnis hierfür ab.

---

<sup>505</sup> Wilson, *Zen in der Kunst des kampfloren Kampfes*; S.98

<sup>506</sup> Dies kann durchaus beabsichtigt sein; entscheidend ist letztlich auch gar nicht, ob es sich um Zauber oder Täuschung handelt, sondern der Beweggrund des Handelnden. Die Geschichte der Magie ist voll von überführten Hochstaplern, ebenso wie die Geschichte der Zauberei voll von Personen ist, deren 'Zauberstücke' nie eine Erklärung gefunden haben.

<sup>507</sup> So v.a. im Kung Fu oder dem Ninjutsu. Siehe hierzu u.a. Chow / Spangler, *Kung Fu – History, Philosophy and Technique*; Requena, *Qi Gong*; Turnbull, *Ninja – the True Story of Japan's Secret Warrior Cult*; Dolin, *Kempo – Die Kunst des Kampfes*.

In den Kampfkünsten steht die Mehrzahl der für die meisten Menschen unerklärlich scheinenden Fertigkeiten in engem Zusammenhang mit der 'inneren Energie' (*ki*; vgl. 5.6.); es darf jedoch nicht vergessen werden, dass allein das intensive, langwierige und auf der Erfahrung vieler Jahrhunderte aufbauende und stetig verbesserte körperliche Training, im Verbund mit meditativen Übungen etc. eine ausreichende Erklärung für viele 'Wunder' bietet. An dieser Stelle soll daher nur auf einen bestimmten Aspekt eingegangen werden, welcher allerdings zweifellos als ein wesentliches Ziel der kriegerischen Schulung angesehen werden kann: Der Sieg im Kampf. Das Thema soll dabei von zwei Seiten behandelt werden, die jedoch in der Praxis nicht voneinander zu trennen sind:

### 1. DAS ÄUßERE WIRKEN

Dieser Abschnitt soll v.a. der Frage nachgehen, auf welche Weisen der Sieg im Kampf errungen werden kann. Der Grundgedanke ist dabei zunächst der, dass die kämpferische Auseinandersetzung nicht den Beginn, sondern den Endpunkt vorhergehender Bestrebungen oder Interessenkonflikte darstellt (was sich sowohl auf Einzelpersonen als auch auf Gruppen beziehen kann).<sup>508</sup> So betrachtet sollte geistreiche Kriegführung stets um möglichst geringe Verluste an Menschen und Material sowie schnellstmögliche Beendigung bedacht sein;<sup>509</sup> entscheidend hierfür ist v.a. ein umfassendes vorheriges Planen - was die Verfügbarkeit von Informationen, die Kenntnis der topographischen Gegebenheiten und deren Bedeutung, das Wissen um Stärken und Schwächen von einem Selbst sowie der eigenen und fremden Soldaten etc. mit einschließt (vgl. 3.5. und 3.6.). Dies gilt dabei sowohl für den einzelnen Krieger als auch für den Heerführer. In diesem Sinne heißt es bereits bei Sunze:

Wer daher gut kämpft, befindet sich in einer Lage, die eine Niederlage unmöglich macht, und versäumt keine Gelegenheit, dem Gegner eine Niederlage beizubringen. Das Heer, dem der Sieg zukommt, sichert sich zuerst den Sieg und sucht dann die Schlacht; ein Heer, das zur Niederlage verurteilt ist, kämpft zuerst und sucht dann den Sieg.

(Sunze; IV.6)

---

<sup>508</sup> In diesem Sinne gilt das Clausewitzsche Wort vom 'Krieg als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln' als auch 'das Ziel des Kriegs ist der Frieden'; die individuelle Verantwortung am Entstehen kämpferischer Situationen durch das eigene Verhalten ist eine andere Sache. In gewisser Weise steht ersteres mit dem Gehorsam des Kriegers gegenüber seinem Herrn in Verbindung, während zweites v.a. für einzelne 'autonome' Krieger, insbesondere während der Tokugawa-Zeit, von Bedeutung ist.

<sup>509</sup> 'Der Krieg liebt den Sieg und nicht die Dauer' (Sunze; II.14)

Hieran wird deutlich, inwieweit Sieg und Niederlage nicht erst im Aufeinandertreffen der beiden Parteien entschieden werden, sondern (oftmals) schon weitgehend im Vorfeld erkennbar und beeinflussbar sind (während andererseits Auseinandersetzungen von ungewissen Ausgang erst gar nicht begonnen werden sollten).

In der konkreten Auseinandersetzung ist es dann vor allem das Zusammenspiel von körperlichen Fertigkeiten (wie die Beherrschung der Waffe, Kraft und Ausdauer, Geschicklichkeit und Gewandtheit etc.) und der entsprechenden geistigen Haltung (emotionale Ausgeglichenheit und Ruhe, Wahrnehmung, Aufmerksamkeit etc.), welches über Sieg und Niederlage entscheidet.

Der wahre Meister der Kampfkunst wird durch seinen Fleiß, seine Ausdauer und die Gründlichkeit seiner Übung in die Lage versetzt, den Sieg im Kampf mit einem einzigen, zielgenau ausgeführten Schlag zu erringen. Erlangst du diese Meisterschaft, wirst du nach Belieben siegen können.

(*Gorin no sho*)<sup>510</sup>

Ein solcherart geschulter Kämpfer ist in der Lage, alle Gegebenheiten einer Situation zu erfassen und unmittelbar auf sie zu reagieren. In seinen Aktionen gleicht er dem Mond, welcher sich augenblicklich im Wasser widerspiegelt (siehe 5.3.7.). Sein Bewusstsein wirkt sich direkt auf seinen Körper aus und geht diesem voran – mit der Schnelligkeit von Gedanken agiert und reagiert er auf beliebige Art und Weise. Diese Fähigkeit, d.h. ohne Verzögerung eine Vorstellung oder ein Vorhaben in die Tat umzusetzen, mutet wunderbar oder übernatürlich an; gleichwohl ist es jedoch nur die Erweiterung bzw. Ausschöpfung der natürlichen Anlagen, welche den Grund dieser Fertigkeit bildet.

Eine Wasseroberfläche spiegelt das Bild des Mondes wieder; ein Spiegel reflektiert das Bild eines Körpers. Die Spiegelung der Gegenstände menschlichen Nachdenkens gleicht dem Spiegelbild des Mondes im Wasser, welches augenblicklich zum Vorschein kommt. Die Stellung des ruhenden Schwertes (*shinmyôken*) wird in diesem Zusammenhang mit dem Wasser, der Geist (*kokoro*) des Kämpfers mit dem Mond verglichen.<sup>511</sup> Der Geist sollte sich in der Stellung des ruhenden Schwertes

---

<sup>510</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*; S.91

<sup>511</sup> Wörtlich etwa 'das Schwert göttlicher Wunderkraft'. Mit Bezug auf die Kashima-Shin-ryû Tradition schreibt Karl Friday (*Legacies of the Sword*, S.23) hierzu: „Tradition has it that Kuninazu developed from harai-tachi a series of techniques that he called *shinmyô-ken* ('sword of divine mystery'). Also known as *nukiuchi*

widerspiegeln. Wohin der Geist zielt, geht auch der Körper, er folgt dem Geist. Die Spiegelung des Mondes im Wasser ist ein augenblickliches Phänomen. Obwohl sich der Mond in großer Entfernung im All befindet, erscheint seine Spiegelung im Wasser im Augenblick des Verschwindens der Wolken. Die Spiegelung senkt sich nicht allmählich herab, sondern kommt sofort zum Vorschein. Dieser Vorgang gleicht der augenblicklichen Art und Weise, auf welche sich die Dinge im Bewusstsein der Menschen widerspiegeln. Diese Erwägungen sind auch für die Kampfkunst von Bedeutung. Du musst deine Aufmerksamkeit wie den Widerschein des Mondes im Wasser versetzen können, damit dein Körper deinem Bewusstsein folgt.

(*Heihôkadensho*)<sup>512</sup>

## 2. Die innere Haltung

Im vorangehenden Abschnitt wurde gezeigt, wie sich die Meisterschaft eines Kämpfers nach außen hin zeigt, d.h. als die Fähigkeit scheinbar mühelos jeden Gegner zu bezwingen. Dabei wurde bereits darauf hingewiesen, dass diese nahezu unbesiegbare anmutende Wirkungsweise (wenn überhaupt) nur das Ergebnis einer langwierigen und aufwendigen inneren und äußeren Schulung ist. Im folgenden soll noch einmal kurz auf die notwendige innere Haltung des Kämpfers eingegangen und die damit verknüpfte Frage nach dem 'Siegen durch Nicht-Kämpfen' behandelt werden.

Deshalb ist hundertmal zu kämpfen und hundertmal zu siegen nicht das allerbeste.

Am allerbesten ist es, das Heer des Gegners ohne Kampf zu bezwingen.

(Sunze; III.1)

Und weiter:

Wer es versteht, Krieg zu führen, bezwingt das fremde Heer ohne zu kämpfen, nimmt fremde Festungen, ohne sie zu belagern, und zerschlägt ein fremdes Reich ohne seine Truppen lange zu benötigen. Seine Kräfte bleiben unversehrt, dadurch gewinnt er die Macht auf Erden.

(Sunze; III.3)

---

(‘extricating strike’), these techniques aim at what is termed ‘silent victory’ (*otonashi-no-kachi*), whereby one defeats an opponent without blocking or striking his weapon with one’s own.“

<sup>512</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*, S.217

Wie bereits angesprochen, steht die konkrete Auseinandersetzung am Ende einer zumeist langen Entwicklung. Bei der Frage, inwieweit es möglich ist Kämpfe durch entsprechendes Verhalten im Vorfeld zu vermeiden, spielt dabei die innere Entwicklung des Kriegers eine entscheidende Rolle. Die Erkenntnis der Nichtigkeit bzw. Unbeständigkeit des eigenen Egos trägt wesentlich dazu bei einen Zustand von Ausgeglichenheit und ruhiger Gelassenheit zu erlangen (*upekkha*), in welchem man einerseits gegenüber verbalen und psychischen Angriffen (wie z.B. Schmähungen, Drohungen, Einschüchterungen etc.) immer mehr immun wird, und andererseits die Rolle der eigenen Begierden, Abneigungen, Illusionen und Täuschungen bei der Heraufbeschwörung aggressiver Situationen mehr und mehr erkennt und zu mindern lernt. Ein solcher Kämpfer wird in gefährlichen Situationen eine Ruhe und Überlegenheit ausstrahlen, welche schon ohne weiteres Zutun die meisten Aggressoren davon abhalten sollte, eine Auseinandersetzung zu beginnen.<sup>513</sup>

Gi Siau Dsi richtete für den König Süan vom Hause Dschou einen Kampfhahn zu. Nach zehn Tagen fragte der König: 'Kann der Hahn schon kämpfen?' Er sprach: 'Noch nicht, er ist noch eitel, stolz und zornig.' Nach aber zehn Tagen fragte er wieder. Er sprach: 'Noch nicht, er geht noch auf jeden Laut und Schatten los.' Nach aber zehn Tagen fragte er wieder. Er sprach: 'Noch nicht, er blickt noch heftig und strotzt vor Kraft.' Nach aber zehn Tagen fragte er wieder. Er sprach: 'Nun geht es. Wenn andere Hähne krähen, so macht das keinen Eindruck mehr auf ihn.' Der Hahn war anzusehen wie aus Holz. Sein Wesen war vollkommen. Fremde Hähne wagten nicht mit ihm anzubinden, sie kehrten um und liefen weg.

(*Liä Dsi*; II.20)<sup>514</sup>

Dies macht deutlich, in welcher Richtung die Entwicklung eines Kriegers verlaufen sollte: Das körperliche Training, um zur Beherrschung der verschiedenen Waffen und waffenlosen Techniken zu gelangen, wird zwar nie aufgegeben, rückt aber als Mittel um eine Auseinandersetzung zu gewinnen mehr und mehr in den Hintergrund. Es ist eben diese innere Schulung und Ausbildung, welche in ihrem Ideal des 'rechten Bewusstseins' (*shôshin*) dazu verhelfen soll, eine innere Verfassung zu erlangen, deren Ruhe und Friedfertigkeit auch

---

<sup>513</sup> Ohne diese innere Läuterung bedeutet ein Vermeiden oder Entscheiden von Kämpfen im Vorfeld lediglich ein raffiniertes Intrigen- und Ränkespiel, welches nur der Durchsetzung eigener Interessen dient. Das bedeutet andererseits nicht, dass die hierbei gebrauchten Mittel an sich schlecht wären.

<sup>514</sup> Wilhelm, *Liä Dsi – Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*; S.70

nach außen hin wirksam wird und so zur Schaffung einer Umgebung beiträgt, in welcher erst gar keine Auseinandersetzungen mehr entstehen.

Wenn im Herzen Unfrieden ist verhält es sich im Reich ebenso. Ein alter Spruch lautet: 'Es gibt kein feindliches Land, der Feind im eigenen Innern muss angegriffen werden.' Dies besagt, dass die Quelle aus der ein Feind hervorgeht stets in einem selbst liegt und auch ein äußerer Gegner aus dem eigenen Bewusstsein stammt.

*(Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen)*

Behalte vor allem die Kampfeskunst im Geiste und arbeite fleißig und konzentriert. Dann wirst du mit den Händen gewinnen können. Auch mit dem Einsatz der Augen ist es möglich, Gegner zu überwinden. Wenn du deine Praxis soweit verfeinert hast, dass du die Freiheit des ganzen Körpers erlangst, wird es möglich sein, mit dem Einsatz des Körpers Gegner zu überwinden. Und da dein Geist in dieser Wissenschaft geschult ist, wirst du mit dem Einsatz des Geistes Gegner überwinden können. Wenn du dieses Stadium erreicht hast, wie solltest du durch andere besiegt werden können?

*(Gorin no sho)*<sup>515</sup>

---

<sup>515</sup> Cleary, *Vom Sieg im Kampf*, S.60

## 5.6. DIE VITALE KRAFT

Das Leben des Herzens im Fluidum gleicht dem Herumschwimmen eines Fisches im Wasser. Der Fisch ist so frei, wie das Wasser tief ist. Wenn große Fische nicht tiefe Gründe zur Verfügung haben, können sie nicht herumschwimmen. Und wenn das Wasser austrocknet, geraten die Fische in Not, wenn das Wasser verschwindet, dann sterben sie. Das Herz ist so frei, wie das Fluidum stark und gesund ist. Wenn das Fluidum dürftig ist, verkümmert das Herz, und wenn das Fluidum erschöpft ist, kehrt das Herz ins Nichts zurück.

(*Tengugeijutsuron*)<sup>516</sup>

Dieses Kapitel beabsichtigt eine kurzgefasste Erläuterung und Darstellung der in Verbindung mit dem Begriff *ki* (chinesisch *qi* oder *ch'i*) stehenden Konzepte und Anschauungen. Die zahlreichen hiermit verbundenen Themen und Gebiete können dabei nur gestreift werden; ebenso wie eine erschöpfende Abhandlung über die Bedeutung von *ki* in den Kampfkünsten hier nicht angestrebt ist. Auf die besondere Bedeutung von *ki* im Zusammenhang mit der neo-konfuzianischen Philosophie und die Verbindung von *ki* mit den kriegerischen Fertigkeiten wurde bereits in den vorangehenden Kapiteln mehrfach hingewiesen.<sup>517</sup>

### 5.6.1. DIE VORSTELLUNG EINER UNIVERSALEN KRAFT

Unstreitig gehört die Lebenskraft unter die allgemeinsten, unbegreiflichsten und gewaltigsten Kräfte der Natur. Sie erfüllt, sie bewegt alles, sie ist höchstwahrscheinlich der Grundquell, aus dem alle übrigen Kräfte der physischen, vorzüglich organischen Welt fließen. Sie ist's, die alles hervorbringt, erhält, erneuert, durch die Schöpfung nach so manchem Tausende von Jahren noch jeden Frühling mit eben der Pracht und Frischheit hervorgeht, als das erstemal, da sie aus der Hand ihres Schöpfers kam. Sie ist unerschöpflich, unendlich – ein wahrer ewiger Hauch der Gottheit. Sie ist's endlich, die, verfeinert und durch eine vollkommeneren Organisation exaltiert, sogar die Denk- und Seelenkraft entflammt, und dem

---

<sup>516</sup> Kammer, *Zen in der Kunst, das Schwert zu führen*; S.68

<sup>517</sup> Zu einer ausführlichen Darstellung der unterschiedlichen Qi-Konzepte siehe insbesondere.: Kubny, *Qi – Lebenskraftkonzepte in China* (und die darin enthaltenen Übersetzungen des *Yuanqi Lun*, 'Abhandlung über das ursprüngliche Qi' der Tang-Zeit sowie *Lunqi*, 'Abhandlung über das Qi' aus der Ming-Zeit). Auch Chong-Sok Choe, *Qi, ein religiöses Urwort in China*

vernünftigen Wesen zugleich mit dem Leben auch das Gefühl und das Glück des Lebens gibt.

(Hufeland - *Makrobiotik oder die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern*)<sup>518</sup>

An dieser Stelle sollen zunächst einige einführende Bemerkungen zum Begriff *ki* und den damit verbundenen Vorstellungen gemacht werden.

Die gegenwärtig übliche Schreibweise des Zeichens *ki* setzt sich zusammen aus den Komponenten 'Dampf' bzw. 'Wolke' und 'Reis'. Es steht damit am (vorläufigen) Ende einer aus früheren Schreibweisen hervorgegangenen Entwicklung und stellt gewissermaßen die Summe verschiedener Vorstellungsgehalte dar. Hierzu gehören u.a. die Darbietung von Reis oder anderer Nahrung an einen Gast oder im Rahmen von Opfergaben für Verstorbene, Ahnen u.ä. Im Zusammenhang mit 'Feuer' verweist es auf den bei Opferfeuern entstehenden Rauch, wobei auch die verwandelnde Kraft des Feuers eine wesentliche Rolle spielt. Im Zusammenhang mit Wolken, Drachen und Wind wird auf die durch den Regen dargestellte lebensspendende Kraft hingewiesen.<sup>519</sup> Der Bezug auf Atem, Atmung und Luft weist auf eine überall vorhandene, feinstoffliche Kraft hin (wobei der Atem in der inneren und äußeren Alchemie wiederum in enger Verbindung mit dem Feuer steht). Die Vorstellung des 'Samen' schließlich steht ganz generell für die vorantreibende, entwicklungsfördernde Energie und latente Möglichkeiten.

Allgemein gesagt steht das *ki*-Konzept mit Bezugnahme auf den Menschen in Verbindung mit (teils ähnlichen, teils divergierenden) Vorstellungen über eine nicht eindeutig erklärbare bzw. vollständig erfassbare, wohl aber spür- und erfahrbare Lebenskraft im Sinne von Lebendigkeit und Vitalität des psycho-physischen Organismus, welche sich letztendlich in Gesundheit, Empfindungsvermögen und Leistungsfähigkeit des Menschen äußert. In diesem Sinne ist *ki* ein zentraler Begriff der traditionellen chinesischen Medizin und weist viele Übereinstimmungen mit dem indischen *prana*-Konzept auf (siehe 5.6.2.).<sup>520</sup>

---

<sup>518</sup> Die Schrift *Makrobiotik oder die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern* (1709) des Arztes Christoph Wilhelm Hufeland (1762-1836) nimmt die Lebenskraft zur Grundlage einer ganzheitlichen Lebensweise und Diätetik, deren Ziel Gesundheit und lange Lebensdauer sind. Siehe auch: Sabetti, *Lebensenergie* und Lade, *Selbstheilung mit Qi*.

<sup>519</sup> Zum Drachen siehe auch: De Visser, *The Dragon in China and Japan*; Bandini, *Das Drachenbuch* sowie das Hexagramm 'Himmel' des I-Ging. Vgl. hierzu auch das Bild vom lebensspendenden 'Lehrregen' des Buddha z.B. im Lotos-Sutra.

<sup>520</sup> Zur indischen Medizin siehe u.a.: Wallnöfer, *Der Arzt in der indischen Kultur* und Mazars, *Die klassische indische Medizin* sowie *Die Medizin in den Weden*.

Der Schüler sprach: 'Darf ich fragen, was mit der flutenden Lebenskraft gemeint ist?'

Mong Dsi sprach: 'Darüber lässt sich schwer reden. Was man unter Lebenskraft versteht, das ist etwas höchst Großes, höchst Starkes. Wird sie durch das Rechte genährt und nicht geschädigt, so bildet sie die Vermittlung zwischen unsichtbarer und sichtbarer Welt. Was man unter Lebenskraft versteht, gehört zusammen mit der Pflicht und mit dem Sinn des Lebens. Ohne diese beiden muss sie verkümmern. Sie ist etwas, was durch dauernde Pflichtübung erzeugt wird, nicht etwas, das man durch eine einzelne Pflichthandlung an sich reißen könnte. Wenn man bei seinen Handlungen sich nicht innerlich wohlfühlen kann, so muss jene Kraft verkümmern.'

(Mong Dsi – *Gung-Sun Tschou*)<sup>521</sup>

Daneben steht *ki* in einem weiteren Sinne auch in Verbindung mit Begriffen wie Kraft und Energie, Bewegung, Dynamik, Wirkung etc.; sie alle verweisen letzten Endes auf eine überall wahrnehmbare und geltende Gesetzmäßigkeit, welche in ihren Erscheinungsformen jedoch keineswegs konstant oder unabhängig von dem sie umgebenden Feld (Topographie, Klima, Flora und Fauna, etc.) ist.<sup>522</sup> Die Lehren des *feng-shui* ('Wind und Wasser'), d.h. das Wissen um die energetischen Zustände und Besonderheiten von Landschaften und der sich daraus ergebenden Wirkungen und Beeinflussungen stellen dabei die Nutzbarmachung dieser Erkenntnisse für und durch den Menschen dar.<sup>523</sup> Diese 'Wissenschaft von der Erde' hat dabei ihren Gegenpol in der Erforschung und Deutung der gleichen Gesetzmäßigkeit(en) auf himmlischer Ebene als Astrologie, Sternkunde etc.

Mehr oder weniger ähnliche Konzepte finden sich dabei in einer Vielzahl unterschiedlicher religiöser, philosophischer und physikalischer Vorstellungen verschiedener Kulturen und Zeiten (Physis, Hyle, Pneuma, Magnetismus, Äther, Elektrizität, Licht, *mana*, etc.). Das chinesische *ki*-Konzept dürfte jedoch, was seine zeitliche Beständigkeit betrifft (wenngleich natürlich vielfach gewandelt und erweitert) sowie bezüglich Weite und Tiefe der darunter behandelten Gebiete einmalig sein.

---

<sup>521</sup> Wilhelm, *Mong Dsi – Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'ou*; S.69

<sup>522</sup> Dies findet seinen Ausdruck auch in Begriffen wie *in-ki* ('negative bzw. trübe Wirkkraft') und *on-ki* ('positive bzw. lichte Wirkkraft') oder den 'Wirkungen der Fünf Wandlungsphasen' (*go-ki*).

<sup>523</sup> Siehe hierzu Skinner, *Chinesische Geomantie*. Ebenso wie es eine indische Entsprechung zur Akupunktur und den dazugehörigen Anschauungen gibt (s.u.), gibt es eine solche Entsprechung auch für das *feng shui*, und zwar im indischen *vastu vidya*. Die Vorstellung von auf und in der Erde verlaufenden Kraftströmen ('Drachenadern') ist auch im Abendland bekannt. Es sollen u.a. Pilgerrouen (z.B. nach Santiago de Compostela) entlang solcher Linien verlaufen oder frühe heidnische und später christliche religiöse Zentren und Kultstätten an energetisch besonders wirksamen Punkten errichtet worden sein.

## 5.6.2. DIE TRADITIONELLE CHINESISCHE MEDIZIN (TCM)

Ich habe gehört, dass es in alten Zeiten vergeistigte Menschen gegeben haben soll. Ihnen war der Umgang mit dem Universum möglich, und sie hatten die Kräfte von Yin und Yang unter Kontrolle. Sie machten Atemübungen und bewahrten ihren Geist mit großer Sorgfalt, ihre Muskeln und ihr Fleisch hielten sie in unverändertem Zustand. Darum konnten sie sich eines langen Lebens erfreuen, so wie auch Himmel und Erde endlos sind. Aber das alles war ein Ergebnis der Tatsache, dass sie in Übereinstimmung mit dem Prinzip des Dao lebten.

(*Huangdi neijing*)<sup>524</sup>

Im folgenden soll kurz auf einige Aspekte der traditionellen chinesischen Medizin eingegangen werden, welche von Bedeutung sind im Zusammenhang mit der Vitalkraft *ki* sowie für die Lebensführung und gewisse Vorstellungen der Krieger innerhalb der *bunburyôdô*-Tradition.<sup>525</sup>

### 1. GESCHICHTLICHE HINTERGRÜNDE

Der Gelbe Kaiser sagte: 'Mir ist bekannt, dass in alten Zeiten die Behandlung von Krankheiten lediglich in der Weitergabe der Lebenskraft und der Umwandlung der Lebenskraft bestand. Man rief die Götter an, und das war dann die Behandlung von Krankheiten. Jetzt aber werden innere Krankheiten mit Giftmedizin und äußere Erkrankungen mit Akupunktur behandelt, wobei die Erkrankten manchmal geheilt werden, manchmal auch nicht. Wie lässt sich das erklären?'

(*Huangdi neijing*)<sup>526</sup>

Das obige Zitat ist insofern von besonderem Interesse, als es auf einen klaren Umbruch in der heilkundlich-medizinischen Tradition Chinas verweist. Die frühesten Zeugnisse für menschliches Bemühen um Heilung von Krankheit und um Behandlung von Verletzungen und Wunden reichen weit in die vorgeschichtliche Zeit und müssen zunächst ohne Rückgriff

---

<sup>524</sup> Schmidt, *Der Klassiker des Gelben Kaisers zur Inneren Medizin*; S.50

<sup>525</sup> Zur chinesischen Medizin siehe u.a.: Kaptchuk, *Das große Buch der chinesischen Medizin*; Porkert, *Die chinesische Medizin*; Palos, *Chinesische Heilkunst*; Schmidt, *Handbuch der chinesischen Heilkunst*; Huan / Rose, *Den Drachen Reiten – Die kulturellen Wurzeln der traditionellen chinesischen Medizin*; Unschuld, *Chinesische Medizin*.

<sup>526</sup> Schmidt, *Der Klassiker des Gelben Kaisers zur Inneren Medizin*.

auf schriftliche Zeugnisse rein anhand archäologischer Untersuchungen, anthropologischer Deutungen usw. erschlossen werden. Schamanistische Praktiken, magische und religiöse Riten sowie die Verwendung von Kräutern, Amuletten usw. können dabei (neben einfachen medizinischen Gerätschaften wie Steinnadeln, Messern etc.) als wesentliche Merkmale dieser Zeit angesehen werden. In China erfolgte der entscheidende Wandel im Zuge der durch zahlreiche Kämpfe gekennzeichneten und sich über eine lange Zeit hin erstreckenden Reichseinigung ('Zeit der Streitenden Reiche', 475-221v.u.Z.), welche im Jahre 221v.u.Z. durch Shih Huang-ti, den Begründer der Qin-Dynastie (221-207v.u.Z.) zu ihrem (erstmaligen) Abschluss kam. Zahlreiche philosophische Schulrichtungen und Konzepte entwickelten sich und fanden Eingang in eine neue Medizin, in der feste Gesetzmäßigkeiten sowie die Harmonie und das rechte Verhältnis aller körperlichen Vorgänge und Anlagen gegenüber willkürlich handelnden Dämonen, Geistern etc. bestimmend wurden.<sup>527</sup> Das bekannteste Zeugnis hierfür ist der (im Laufe der Zeit mehrfach überarbeitete) 'Innere Klassiker des Gelben Kaisers' (*Huangdi neijing*) dessen ältesten Teile auf diese ersten drei bis vier vorchristlichen Jahrhunderte zurückgehen; die heutige Fassung stammt von Wang Bing (762).<sup>528</sup> Darin sind bereits alle wesentlichen Themen der traditionellen chinesischen Medizin angesprochen, welche für die folgenden Jahrhunderte bis in unsere Zeit maßgeblich waren und weitere Entwicklung und Spezialisierung erfuhren.

In Japan war es dabei wie in vielen anderen Bereichen auch die aus China über Korea eingeführte Medizin und Heilkunde, welche bis in die Tokugawa-Zeit dominierend war.<sup>529</sup>

## 2. GRUNDLAGEN

Wenn der Verstand der Menschen verschlossen und Weisheit ausgesperrt ist, ist das menschliche Wesen der Krankheit ausgeliefert. Und dennoch sollten deren Gefühle und Wünsche offenbar werden, sollte ihren Wünschen und Vorstellungen nachgekommen werden. Man würde dann sehr leicht erkennen, dass jene, die Geist und Energie in sich tragen, zu blühendem Leben erwachen und ein gutes Leben führen gegenüber denjenigen, deren Geist und Energie verlorengegangen ist.

(*Huangdi neijing*)<sup>530</sup>

---

<sup>527</sup> Zur begrifflichen und ideellen Entsprechung medizinischer und gesellschaftspolitischer Entwicklungen und Vorstellungen in der chinesischen und abendländischen Medizin vgl. Unschuld, *Was ist Medizin?*

<sup>528</sup> Siehe hierzu: Schmidt, *Der Klassiker des Gelben Kaisers zur Inneren Medizin*

<sup>529</sup> Siehe hierzu: Fujikawa, *Der Arzt in der japanischen Kultur*; Briot, *Die japanische Medizin* und Rosner, *Medizingeschichte Japans*

<sup>530</sup> Schmidt, *Der Klassiker des Gelben Kaisers zur Inneren Medizin*; S.122

Im folgenden sollen kurz die wichtigsten Methoden - d.h. praktische Behandlungsweisen und Verfahren - sowie die grundlegenden Konzepte, d.h. der theoretische Unterbau der TCM dargestellt werden. Die wichtigsten Vorgehensweisen in der TCM sind:

- Akupunktur (*zhen*)<sup>531</sup> und Moxibustion (*jiu*),<sup>532</sup> d.h. die gezielte Sedierung (Beruhigung) oder Tonisierung (Anregung) des Qi-Flusses in den Leitbahnen bzw. Meridianen (*jing-luo*), um krankheitsverursachende energetische Ungleichgewichte zu beheben oder bestimmte Körperregionen, Funktionskreise und Organe zu stärken. Hierzu werden an spezifischen Punkten (*xuewei*) Nadeln in den Körper gestoßen oder Kräutermischungen abgebrannt.<sup>533</sup> Die ältesten Erläuterungen hierzu finden sich im zweiten Teil des *Huangdi neijing*, dem *Ling Shu* ('Geistige Achse'). Akupunkturpunkte und Meridiane bilden dabei die Grundlage für die *atemi*-Lehren der Kampfkünste (siehe 5.6.3.).

Akupunktur wirkt so: Wenn Lebenskraft und Lebensenergie des Menschen nicht dessen eigenen Willen antreiben, kann seine Krankheit nicht geheilt werden. Heute werden Lebenskraft und Lebensenergie als Grundlage des Lebens selbst angesehen. Um sie am Leben zu erhalten, muss man sorgsam mit ihnen umgehen, und das, was Leben schenkt, muss seine Herrschaft ausüben. Wenn dies nicht der Fall ist, wird die Grundlage allen Lebens vertrieben und zerbrochen, und wie kann dann eine Krankheit geheilt werden, wenn im Körper keine geistige Kraft mehr vorhanden ist? (*Huangdi neijing*)<sup>534</sup>

- Pharmakologie, d.h. der Einsatz von Heilkräutern und Medikamenten. Als Begründer der Kräuterheilkunde gilt Shen Nung, der 'göttliche Landmann', der zweite der drei legendären Herrscher (*san-huang*) der chinesischen Frühzeit. Ihm wird der älteste Klassiker der Kräuterheilkunde, das *Shennong bencao jing* zugeschrieben, welches 365 Heilkräuter aufführt. Das *Bubishi* ('Wille und Vorbereitungen des Kampfes'),

---

<sup>531</sup> In Europa seit dem 17.Jd. gebräuchliche Bezeichnung von lateinisch *Acus*, 'Nadel', und *pungere*, 'stechen'.

<sup>532</sup> Wörtlich etwa 'brennendes Heilkraut'. Moxakügelchen können entweder direkt auf der Haut oder mit einer Unterlage (Ingwerscheibe, Knoblauch, Salz) abgebrannt werden.

<sup>533</sup> Zur Akupunktur siehe z.B.: Stux, *Grundlagen der Akupunktur*; Hempen, *dtv-Atlas Akupunktur* sowie Bscheiden, *Shen-Akupunkturatlas*. Über die interessanten Parallelen und Entsprechungen zwischen chinesischer Akupunktur und der *marma*-Lehre des indischen Ayurveda ('Wissenschaft vom Leben') siehe Ros, *Geheimnisse ayurvedischer Akupunktur*.

<sup>534</sup> Schmidt, *Der Klassiker des Gelben Kaisers zur Inneren Medizin*; S.124

eine auf Okinawa 'gehandelte' Schrift zu den chinesischen Hintergründen der Kampfkünste aus der Zeit der Ming-Dynastie (1644-1911), enthält ein ausführliches Kapitel über chinesische Kräuter und Rezepturen.<sup>535</sup>

- Massage (*tuina* bzw. *anma*) und andere manuelle Therapieformen, z.B. Akupressur.<sup>536</sup> Diese dienen einerseits dazu, Schmerzen zu lindern sowie die Muskeln zu lockern und entspannen; darüber hinaus sollen Blockaden des Qi-Flusses behoben werden. Früheste Hinweise finden sich bereits im *Huangdi-neijing*; erste genauere Anleitungen gibt der Arzt Sun Simiao (562-681) in seinem Werk *Qianjin fang* ('Rezepturen, die tausend Goldstücke wert sind'). Das japanische Äquivalent zur Akupressur ist als *shiatsu* ('Druck mit den Fingern') bekannt.
- Schröpfen, Schwitzen, Erbrechen, Kauterisation, u.a.
- Diagnoseverfahren (*si zhenfa*, 'Vier Methoden der Diagnostik') wie Beobachtung (*wang-zhen*; z.B. generelle Erscheinung, Gesichtsfarbe, Zunge, Ausscheidungen etc.), Hören und Riechen (*wen-zhen*), Befragung (*when-zhen*; u.a. nach Hitze- und Kälteempfindungen, Schmerzen, Schlaf, Durst und Appetit etc.), Betasten (*qie-zhen*; Beweglichkeit von Gelenken etc., Schmerzstellen u.a.) und Pulsföhlung.<sup>537</sup> Als die 'acht diagnostischen Kategorien' (*ba gang*) werden bezeichnet Yin und Yang, Innen und Außen, Schwäche und Fülle, Kälte und Hitze.
- Generelle Gesundheitspflege, Geschlechtsleben und allgemeine Lebensweise

Es werden 11 Organe (*zang*) des Körpers unterschieden; dabei gehen die Bedeutungen und Funktionen der Organe weit über ihren anatomischen Aufbau hinaus, weshalb auch von 'Funktionskreisen' gesprochen wird. Lunge, Herz, Milz-Pankreas, Niere und Leber werden als 'Speicherorgane' (*zangfu*) bezeichnet und der Kategorie Yin zugeordnet. Dünndarm, Gallenblase, Magen, Dickdarm, Harnblase und Dreifacher Wärmer gelten als 'Hohlorgane'

---

<sup>535</sup> Siehe hierzu auch: Song, *T'ai Chi Ch'üan – Übungen für Fortgeschrittene* und Fazzioli, *Des Kaisers Apotheke* sowie die Übersetzung des *Bubishi* von McCarthy, *The Bible of Karate – Bubishi*.

<sup>536</sup> Die Massage, oftmals in Kombination mit anderen Verfahren wie z.B. Schwitzen und unter Zuhilfenahme von Ölen und anderen Substanzen, ist Bestandteil der traditionellen Heilmethoden vieler Völker und Kulturen (antikes Griechenland, Türkei, Indien etc.). Zu *tuina* siehe z.B. Fan / Hummelsberger, *Tuina – Eine altchinesische manuelle Therapie neu entdeckt*. Zu *shiatsu* z.B. Rappenecker, *Shiatsu für Anfänger*.

<sup>537</sup> Das Pulsfühlen ist eines der fundamentalen Verfahren der chinesischen Medizin. Es werden eine Vielzahl verschiedener Pulsqualitäten unterschieden (Tiefe, Geschwindigkeit, Volumen, Kraft, Form, Länge u.a.), welche Aufschluss über die Verfassung der inneren Organe und Disharmonien im Blut- und Qi-Fluß geben. Das früheste Werk hierzu stammt von Wang Shuhe (210-285) und beschreibt 24 Pulstypen (*Mai Jing*, 'Pulsklassiker').

(*liufu*) und sind der Kategorie Yang zugeordnet.<sup>538</sup> Als 'außergewöhnliche Organe' bezeichnet man Gehirn, Mark, Knochen, Blutbahnen, Uterus und Gallenblase, da sie in ihren Eigenschaften und Funktionen Qualitäten der Yin- und der Yang-Organen vereinen.<sup>539</sup>

Das Meridian-System des Körpers besteht aus den zwölf Hauptmeridianen (*jing*) pro Körperseite, den acht außerordentlichen Meridianen, den *luo*-Leitbahnen, den zwölf tendiomuskulären Meridianen (*jinjing*) und den zwölf Sondermeridianen. Die zwölf Hauptmeridiane bilden drei Kreisläufe (ventral, dorsal, lateral), durch die das Qi innerhalb von 24 Stunden einmal den gesamten Körper durchläuft, beginnend mit dem Lungenmeridian in der Zeit von 03.00-05.00 Uhr. Unter den acht außerordentlichen Meridianen sind der bauchseitig verlaufende Ren-Mai ('Kontrollgefäß') und der rückenständig verlaufende Du-Mai ('Lenkergefäß') besonders wichtig; zusammengesprochen bilden sie den 'Kleinen Energiekreislauf' (s.w.u.). Die *luo*-Leitbahnen sind Querausläufer der zwölf Hauptleitbahnen und bilden mit diesen zusammen ein den ganzen Körper umfassendes Netzwerk. Die 361 regulären Akupunkturpunkte (*xuwei*) werden in verschiedene Klassen unterteilt; insgesamt (unter Einbeziehung der außerregulären Punkte und denen des Ohrs) sind rund 2000 Punkte bekannt. Die Meridiane und die ihnen zugehörigen Organe stehen dabei in enger Verbindung mit dem Schema der 'Fünf Wandlungsphasen' (vgl. 2.1.2.).

Das Qi des Körpers wird ganz allgemein als 'wahres Qi' (*zhen-qi*) bezeichnet; dieses wird gewonnen aus dem 'ursprünglichen Qi' (*yuan-qi*), dem 'Nahrungs-Qi' (*gu-qi*) und dem 'Qi der Luft' (*kong-qi*). Das 'ursprüngliche Qi' wird mit den Nieren assoziiert und als Grundlage der Lebendigkeit des Individuums angesehen; erschöpft es sich, tritt der Tod ein. Das 'Abwehr-Qi' (*wei-qi*) verteidigt den Körper gegen krankmachende Einflüsse von außen. Als 'Meer des Qi' (*qi-hai*) wird allgemein der Bereich unterhalb des Nabels und speziell der sechste Punkt des Ren-Mai-Meridians bezeichnet. Daneben wird allen Organen noch ein ihnen eigenes Qi (Leber-Qi, Milz-Qi, Lungen-Qi, Nieren-Qi etc.) zugeschrieben, welches für ihr gesundes oder mangelndes Funktionieren und Wirken steht.<sup>540</sup>

---

<sup>538</sup> Der 'dreifache Wärmer' (*san-jiao*) hat keine direkte stoffliche (organische) Entsprechung, sondern regelt das Zusammenwirken der im oberen, mittleren und unteren Bereich gelegenen Organe. Die drei Bereiche spiegeln darüber hinaus die dreiteilige Ordnung von Himmel, Mensch und Erde wider.

<sup>539</sup> Siehe hierzu auch die Beschreibungen von Lage und Form der Organe in der 'Betrachtung über den Körper' im *Visuddhi-Magga* (Kap.VIII.2).

<sup>540</sup> Vgl. hierzu die fünf verschiedenen Formen der 'Lüfte' oder 'Winde' der Samkhya-Philosophie: „1. *prāna*, das 'Vorwärtsatmen', oder der Aushauch, der den ganzen Organismus von der Spitze der großen Zehe über Nabel und Herz bis zur Nasenspitze durchdringt; 2. *apāna*, das entgegengesetzte oder 'Abwärtsatmen', der Einhauch, der in der Kehle, den hinteren Rippen, den Eingeweiden, den Geschlechtsorganen und den Beinen

Weitere wichtige Komponenten sind das Blut (*xue*), die 'Samenkraft' oder 'Essenz' (*jing*), der 'Geist' (*shen*) und die 'Körpersäfte' (*jinye*), z.B. Schweiß, Speichel u.a.

Als Ursachen für die Entstehung von Krankheiten gelten verschiedene Faktoren (*bingyin*), so z.B. die sechs äußeren klimatischen Faktoren (Wind, Kälte, Sommerhitze, Feuchtigkeit, Trockenheit, Hitze), die sieben emotionalen inneren Faktoren (Freude, Ärger, Wut, Sorgen, Angst, Leid, Furcht), ansteckende Krankheiten, falsche Ernährung, körperliche Erschöpfung, Traumen, Insektenbisse, u.a.<sup>541</sup>

Zu Beginn des menschlichen Lebens steht die Vermischung von Samen (*jing*) und Blut (*xue*) von Vater und Mutter, und zuerst entwickeln sich die zwei Nieren. Von den beiden Nieren ist die linke dem Wasser und die rechte dem Feuer zugeordnet. Wenn das Feuer am Beginn steht, wird es ein Junge; geht das Wasser voran, wird es ein Mädchen. Daher ist das 'Tor des Lebens' (*ming-men*) bei Männern das Feuer der rechten Niere und bei Frauen das Wasser der linken Niere. Das Wasser der linken Niere entspricht dem Yin und befeuchtet den ganzen Körper; das Feuer der rechten Niere ist Yang, wärmt den gesamten Leib, schützt den Minister (*sôri*; d.h. das Herz) und hält schädliche Einflüsse von Außen ab. Daher wird es 'ursprüngliches Qi' (*yuan qi*) oder 'vor Übeln schützender Geist' (*shen*) genannt. Zwischen der Yin-Essenz und der Yang-Energie gibt es einen Helden, der Gottheit (*kami*) oder Seele (*tamashii*) genannt wird. Die Bewegungen dieses einen Bewusstseins (*isshin*) bewirken die zahllosen Wandlungen.

(*Geijutsuyôran*)<sup>542</sup>

---

vorherrscht; 3. *samâna*, der 'ausgleichende Atem', der verdaut und assimiliert und seinen Sitz in den Verdauungsorganen, im Herz, Im Nabel und in allen Gelenken hat; 4. *udâna*, der 'aufsteigende Atem', der in Herz, Hals, Gaumen, Schädel und zwischen den Augenbrauen wohnt; 5. *vyâna*, der 'durchdringende Atem', der den Kreislauf, die Schweißabsonderung und die Verteilung der Lebensäfte beeinflusst und über den ganzen Leib verteilt ist.“ (Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*; S.288) Das Beobachten der Auflösung dieser fünf Prana-Arten in den ihnen entsprechenden 'Elementen' (*godai*) während des Sterbevorgangs bildet einen wichtigen Teil der den Bardo-Lehren zugeordneten Meditationspraktiken.

<sup>541</sup> Interessant sind in diesem Zusammenhang die Ähnlichkeiten zur abendländischen mittelalterlichen Medizin bezüglich ihrer Ganzheitlichkeit sowohl der Krankheit mitverursachenden als auch der Gesundheit zuträglichen Faktoren trotz nahezu vollständig andersartiger theoretischer Grundlagen und geistiger Hintergründe. Siehe hierzu u.a. Schipperges, *Die Kranken im Mittelalter; Völker, Der Arzt und das Heilwesen im Mittelalter*; Bergdolt, *Leib und Seele. Eine Kulturgeschichte des gesunden Lebens* sowie Arano (Hrsg.), *Tacitum Sanitatis – Das Buch der Gesundheit*.

<sup>542</sup> Imamura, *Nihon Budô Taikei - Vol.9*; S.368

### 3. PFLEGE DES LEBENS

Sein Wesen (*kokoro*) bewahren heißt, seine angeborene Energie nicht zu vergeuden, die Lebensenergie zu nähren und sich nutzloser Dinge zu enthalten. Eine kräftige Lebensenergie ist der Grund aller Dinge. Wenn beispielsweise die geduldige Verwirklichung schwer fällt, so reichen die Wurzeln der Energie nicht tief genug. Daher entfernt man sich so von der Bildung seines wahren Wesens (*honshin*), die natürlichen Anlagen werden erschöpft, der Geist zieht sich zurück und man ist stets entmutigt. Dies muss insbesondere ein *Shinobi* [Ninja] wissen; und auch, dass eine schwache Lebensenergie nur schwer [den Anforderungen] gerecht werden kann.

(*Shôninki*)<sup>543</sup>

An dieser Stelle soll kurz auf drei in Verbindung mit der inneren Energie stehende Konzepte eingegangen werden, welche sowohl Bestandteil der traditionellen chinesischen Medizin sind, als auch in Zusammenhang mit den taoistischen Praktiken der inneren Alchemie und der körperlich-geistigen Schulung in den kriegerischen Traditionen stehen. Es handelt sich dabei um *Yangsheng* (*yôjô*; 'Lebenspflege'), *Yangqi* (*yôki*; 'Nähren der Energie') und *Qi-Gong* (*kikô*; 'Atem-Energie-Arbeit').

Im weitesten Sinne bezieht sich *Yangsheng* auf die Handlungsweise und Lebensart eines 'wahren Menschen' (*shinjin*), welcher in Einheit mit dem *dao* lebt und diese in Körper und Geist zum Ausdruck bringt.<sup>544</sup> Die Tatkraft, Ausstrahlung und Wirk-Fähigkeit die einer solchen Persönlichkeit eignen sind dabei nicht zwangsläufig Ergebnis explizit hierfür ersonnener Methoden; ebenso wenig wie der Weg zur Verwirklichung des 'wahren Menschseins' Alleingut einer bestimmten Schulrichtung oder philosophischen Lehre ist. Im spezifisch medizinischen Sinne bezieht sich *Yangsheng* auf eine generelle Gesundheitspflege unter Einbeziehung der gesamten Lebensweise; hierunter fallen u.a. Diätetik, Gymnastik, Hygiene, Atemübungen etc.<sup>545</sup> Ein gutes Beispiel hierfür ist das Werk *Yôjôkun* von Kaibara Ekken (1630-1714), welches als Leitfaden für die gesamte Lebensführung zu dienen vermag.<sup>546</sup>

---

<sup>543</sup> Imamura, *Nihon Budô Taikei* - Vol.9; S.618

<sup>544</sup> Vgl. hierzu Wilhelm, *Dschuang Dsi*, III.2. ('Der Koch')

<sup>545</sup> Vergleichbar dem indischen Ayurveda, welches als universell zu verstehende 'Wissenschaft vom Leben' ebenfalls alle Bereiche des Daseins mit einbezieht. Siehe hierzu z.B. Verma, *Gesund und vital durch Ayurveda* und Robinet, *Geschichte des Taoismus*; S.136ff.

<sup>546</sup> Englische Übersetzung von Masao Kunihiro (1974) Kaibara Ekken ist auch Verfasser *Yamato honzô* (1708), welches über 1300 medizinisch-pharmakologisch bedeutsame Pflanzen aus China und Japan behandelt.

Zum 'Nähren der Energie' (*yôki*) gehören viele Praktiken, wie sie in den komplexen Techniken der inneren Alchemie behandelt werden. Dabei besitzt *qi* meist eine Art Brückenfunktion zwischen der stofflich-formhaften und der formlosen, geistig-spirituellen Ebene. Das wesentliche Vorgehen scheint dabei darin zu bestehen, die 'Drei Schätze' Essenz (*jing*), Energie (*qi*) und Geist (*shen*) zu bewahren, nähren und veredeln, um sie letztendlich zur Leere bzw. zum Ursprung zurückzuführen.<sup>547</sup>

Das *Dao* erzeugt die Eins, die Eins erzeugt die Zwei, die zwei erzeugt die Drei, die Drei erzeugt die mannigfaltigen Wesen. Ebendies wird der natürliche Verlauf genannt, in dessen 'Weggehen' die Menschen und die Wesen entstehen. Wird dann die körperliche Gestalt in Essenz, die Essenz in *qi*, das *qi* in Geist und Geist in Leere ungewandelt, so wird ebendies die rückläufige Bewegung genannt, in deren 'Herbeikommen' die Vervollkommnung zum Buddha oder Unsterblichen bewirkt wird.

(*Xingming guizhi*)<sup>548</sup>

Die 'Atem-Energie-Arbeit' des *Qi-Gong* schließlich umfasst eine Vielzahl von Übungen in Ruhe ('stilles Qi-Gong') oder Bewegung (z.B. Acht Brokatstücke, Spiel der Fünf Tiere, Taiji-Qigong), wobei Atmung, Vorstellungskraft (*i*) und evtl. Körperbewegung miteinander kombiniert werden, um den Qi-Fluß durch die Meridiane und im kleinen oder großen Kreislauf zu regulieren und anzuregen oder um in bestimmten Regionen Qi zu akkumulieren. Zum weiteren Umfeld des Qi-Gong gehören Übungen zur Befreiung oder Umwandlung von negativen Emotionen (z.B. Inneres Lächeln, Sechs heilende Laute), Übungen mit natürlichen Elementen (Kristalle, Bäume, Planeten u.a.), Sexualpraktiken, Ausbildung eines 'Geistkörpers' bzw. 'spirituellen Embryos' etc. *Qi-Gong* findet als Begleittherapie und zur Krankheitsvorbeugung auch durch die westliche Schulmedizin zunehmende Anerkennung; darüber hinaus sind Praktiken des *Qi Gong* und *Yangsheng* fester Bestandteil vieler moderner *budô*-Kampfkunstarten.<sup>549</sup>

---

<sup>547</sup> Siehe hierzu u.a. Blofeld, *Der Taoismus*, Kapitel VIII.

<sup>548</sup> Darga, *Das alchemistische Buch vom inneren Wesen und Lebensenergie*; S.135

<sup>549</sup> Siehe hierzu u.a. Guorui, *Qigong-Yangsheng*; die Bücher von Mantak Chia sowie Palos, *Atem und Meditation*. Methoden anhand klassischer Texte werden aufgezeigt bei: Engelhardt, *Die klassische Tradition der Qi-Übungen – Eine Darstellung anhand des Tang-zeitlichen Textes Fuqi Jingyi Lun von Sima Chengzhen*; Zong Wu / Li Mao, *Chinesische Gesundheitslehren aus zwei Jahrtausenden* und Despeux, *Das Mark des roten Phönix - Unsterblichkeit, Gesundheit und langes Leben in China*.

### 5.6.3. DIE BEDEUTUNG DER INNEREN ENERGIE IN DEN KAMPFKÜNSTEN

Für solche aber, die in die Anfangsgründe nicht mehr eingeführt zu werden brauchen, beschreibe ich jetzt kurz die Kunst, wie man sein Fluidum sammelt (*ki no jutsu*). Das ist etwas, was man sogar Kindern begreiflich machen kann.

Man liegt zuerst flach auf dem Rücken und lockert seine Schultern, entspannt Brust und Schultern nach rechts und links, Arme und Beine streckt man bequem aus, die Hände legt man auf die freie Stelle neben dem Nabel, entspannt sich ganz und vergisst alle Gedanken, das Herz wird durch nichts mehr abgelenkt, die Verkrampfung des Fluidums wird gelöst, man zieht es zu sich nieder, lässt es den ganzen Leib erfüllen und zwar so, dass es bis in die Fingerspitzen hinein sich ausdehnt, und zählt, wie bei der Atemzähl-Meditation der Zen-Mönche, seine Atemzüge beim Ein- und Ausatmen. Dabei ist das Ein- und Ausatmen anfangs heftig. Wenn nach einer Weile das Ein- und Ausatmen ruhig wird, dann ist das Fluidum belebt, und es wird sein, als ob es Himmel und Erde erfüllen wollte. Es ist kein Anhalten des Atems, kein Anspannen des Fluidums; es ist eine Belebung des Fluidums, indem man es das Innere anfüllen lässt. [...]

Diese Übung bezweckt in erster Linie, die Stauungen des Fluidums zu lösen, und ist ein Mittel, seine Unebenheiten auszugleichen.

(*Tengugeijutsuron*)<sup>550</sup>

Dieses Kapitel soll eine kurze Darstellung derjenigen Bereiche der Kampfkünste geben, welche auf besonders grundlegende Weise mit der inneren Energie *ki* verbunden sind. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf der Untersuchung der Beziehungen zwischen Geist, Energie und Körper, welche für die kriegerischen Fertigkeiten von besonderer Wichtigkeit sind.

#### 1. DIE INNERE ENERGIE ALS KONZEPT UNMITTELBARER WIRKSAMKEIT

Über die Bedeutung der inneren Energie in den Kampfkünsten bestehen allerlei verschiedene und oftmals verworrene Ansichten, von denen viele dazu neigen *ki* als eine Art 'übernatürlicher Kraft' zu sehen, welche von außerhalb des Praktizierenden stammt, durch diesen unter seine Kontrolle gezwungen wird und willkürlich für gute oder üble Zwecke eingesetzt werden kann. Die eigentliche Funktion und Wirkungsweise der inneren Energie bzw. des Konzepts der inneren Energie ist demgegenüber relativ unspektakulär. Im Grunde genommen steht *ki* in den Kampfkünsten zunächst einfach für die Fähigkeit des Einzelnen,

---

<sup>550</sup> Kammer, *Zen in der Kunst, das Schwert zu führen*; S.81

effektiv und wirkungsvoll, d.h. den Umständen der Situation entsprechend, Handeln zu können. In diesem Sinne ist *ki* eng verbunden mit dem Willen (*kokorozashi*) des Menschen, welcher als Quelle der Bewegung und damit letztlich als Potential zur Veränderung einer festen bzw. festgefahrenen Situation aufgefasst wird; ein starker Wille ist somit Grundlage und Voraussetzung jeglicher Wirkfähigkeit.

Der Wille ist der Leiter der Lebenskraft, die Lebenskraft durchdringt den Leib. Der Wille setze das Ziel, die Lebenskraft folge nach. Darum heißt es: ´mache deinen Willen fest und schone deine Lebenskraft.´

(Mong Dsi – *Gung Sun Tschou*)<sup>551</sup>

Dabei ist die Beziehung zwischen Wille und Energie eine wechselseitige: ein starker Wille führt zu großen Mengen an verfügbarer Energie; ist viel Energie vorhanden, wird dadurch andererseits der Wille belebt.

Ist der Wille gesammelt, so bewegt er die Lebenskraft. Ist die Lebenskraft gesammelt, so bewegt sie ihrerseits den Willen.

(Mong Dsi – *Gung Sun Tschou*)<sup>552</sup>

Insofern bezeichnet ´Energie´ oder *ki* die Ausdruckskraft und Ausdrucksfähigkeit eines Menschen, wie sie am einfachsten und direktesten über die ´Willensstärke´ (und die damit verbundene Zielstrebigkeit und Konsequenz) erfahren wird. In diesem Sinne ist *ki* unberührt davon, inwieweit Ursachen, Ziele oder Absichten einer handelnden Person dieser selbst vollständig bewusst sind; ebenso wie *ki* als solches moralisch nicht klassifizierbar ist. Zugleich zeigt sich hier aber die Verbundenheit des Willens mit dem Gemüt oder Gefühl des Menschen, als dessen zentrale Stätte das Herz angesehen wird. Nur da, wo neben der leeren oder formlosen Idee auch eine bewegende und belebende Empfindung vorhanden ist, kann es letztlich auch zu einer Verwirklichung auf körperlicher Ebene und einer damit einhergehenden Formgebung kommen. Gefühl und Empfindsamkeit bilden somit die notwendigen Begleiter, aber auch den ausgleichenden Gegenpol zu einer ungezügelter Aktivität des Willens.

---

<sup>551</sup> *Mong Dsi – Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'ō*; S.69

<sup>552</sup> *Mong Dsi – Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'ō*; S.69

Das Herz ist die Seele des Fluidums. Wo das Fluidum ist, fehlt auch sie nicht; wo kein Fluidum ist, fehlt auch sie.

(*Tenguzejutsuron*)<sup>553</sup>

Was die Vorzüge von Geist (*kokoro*) und Energie (*ki*) anbelangt gilt: Wer um die Wurzeln nicht weiß, mag von den Ästen wohl mit den Ohren etwas vernehmen, aber da er die Ursache nicht zu erkennen vermag, wird er die unzähligen Auswirkungen nicht erlangen.

(*Geijutsuyôran*)<sup>554</sup>

Somit bilden Herz und Geist, Wille und Gefühl den Schlüssel zur Verfügbarkeit der inneren Energie. An dieser Stelle schließt sich dabei der Kreis der Forderung nach moralischer Lauterkeit, d.h. der 'Reinheit des Herzens' für den Krieger einerseits, und nach der Notwendigkeit ebenjener Geisteshaltung andererseits: Innere Lauterkeit, welche im wesentlichen eine Freiheit von egoistischen Motivationen darstellt, ist die Voraussetzung eines offenen und weiten Bewusstseins (*mushin*), welches eben durch seine Ungebundenheit größtmögliche Handlungsfreiheit und Wirkmöglichkeit besitzt und somit zugleich die Basis auch für die meisterlichen kriegerischen Fertigkeiten darstellt. Insofern stellt *ki* eine Ergänzung zu den bereits besprochenen Konzepten wie *isshin*, *wu-wei*, *jinzû* etc. dar; die hierunter verstandenen Zustände sind stets auch mit *ki* verbunden.<sup>555</sup>

Als kriegerische Fertigkeit zeigt sich *ki* vergleichbar mit *suigetsu* oder *wu-wei* als Fähigkeit, unmittelbar und angemessen zu Agieren und Reagieren sowie allen Anforderungen der jeweiligen Situation zu entsprechen. Es bezeichnet die Übereinstimmung von Wille bzw. Absicht mit dem körperlichen Ausdruck (d.h. die Einheit von Körper und Geist) sowie die damit einhergehende Befähigung, Lücken und Schwachstellen des Gegners gleichzeitig zu erkennen und zu treffen (*suki*; siehe 3.4.).

Schwer in Worten auszudrücken ist der Unterschied zwischen Wille (*kokorozashi*), Energie (*ki*) und Kraft (*chikara*). Bespricht man sie daher getrennt, so entspricht der Wille dem Wunsch, nach etwas mit der Hand zu greifen, während die Energie dem

---

<sup>553</sup> Kammer, *Zen in der Kunst, das Schwert zu führen*; S.66

<sup>554</sup> Imamura, *Nihon Budô Taikei – Vol.9*; S.368

<sup>555</sup> Hieran wird auch deutlich, dass es eigentlich nicht sinnvoll ist, von 'inneren' oder 'äußeren' Kampfkünsten zu sprechen; vielmehr geht es darum, ob man 'innerlich', d.h. eine innere Umwandlung und Läuterung bewirkend praktiziert (d.h. sich Selbst unterordnet bzw. unterwirft und wandelt) oder ob man 'äußerlich', d.h. nach Unterwerfung (Wandlung) der Außenwelt unter das eigene Ego bzw. die eigenen Ziele, übt.

Willen folgt und die Bewegung leitet. Das Hochheben der Dinge erfolgt durch die Kraft, die dem Willen folgt und sich an dem entsprechenden Ort sammelt. Die Kraft folgt an die Orte, an denen sich Energie sammelt und zu denen Energie fließt; das Prinzip (*ri*) hält nicht inne und Energie und Kraft sind nicht an zwei verschiedenen Orten. Auch wenn hier von einem Unterschied gesprochen wird – wenn einer Technik die Kraft vorangeht, so ist der Schaden [für den die Technik Ausführenden] häufig sehr groß. Daher soll man die Kraft verwerfen und sich nur im Gebrauch der Energie üben. Meisterschaft in der Technik bedeutet das Verstehen der verschiedenen Arten von Kraft und der damit verbundenen Wirkungsweisen der Energie; man muss sich dafür vorbereiten und darf nicht warten, bis es einem beigebracht wird. Dies ist der Ursprung der Nicht-Verschiedenheit von Energie und Kraft.

(*Kitô-ryû densho juyaku*)<sup>556</sup>

## 2. HARAGEI

Der Bauch, d.h. der untere Bauchraum oder Bauchbereich (etwa ab dem Nabel abwärts), ist von entscheidender Bedeutung im Zusammenhang mit der meditativen und spirituellen Praxis des Zen und des Taoismus einerseits sowie den Kriegskünsten andererseits.<sup>557</sup> Insbesondere im Za-Zen, aber auch in vielen anderen Meditationsweisen ist der Nabelraum der bevorzugte Bereich der Aufmerksamkeit; damit verbunden ist in den meisten Fällen eine tiefe und gleichmäßige Bauchatmung. Diese Ausrichtung des Bewusstseins erleichtert einerseits das Nicht-Festhalten an störenden Gedanken und fördert somit die Beruhigung des Geistes; zudem wird Raum geschaffen, um verdrängte Bewusstseinsinhalte aufsteigen zu lassen und um Einsichten in die Struktur der eigenen Persönlichkeit zu gewinnen. Die 'Meditation des Inneren Feuers' (*gtum-mo*), eine den 'Sechs Yogas des Naropa' zugerechnete Praktik des tibetischen Buddhismus, stellt ebenfalls das Nabelzentrum im den Mittelpunkt der Übung.<sup>558</sup> Als 'unteres *dantian*' ('Zinnoberfeld' oder 'Elixierfeld') ist der Bereich zwischen Nabel und Nieren von großer Wichtigkeit in den Praktiken der inneren Alchemie, was auch durch die Bezeichnung *neidan*, d.h. 'inneres Elixier', zum Ausdruck kommt. Hiermit verbunden ist auch die Vorstellung des 'Tiegels' oder 'Ofen', in welchem

---

<sup>556</sup> Imamura, *Nihon Budô Taikei* – Vol.6; S.531

<sup>557</sup> Siehe hierzu auch: Dürckheim, *Hara – Die Erdmitte des Menschen*; Deshimaru-Roshi, *Za-Zen – Die Praxis des Zen* und *Zen in den Kampfkünsten* sowie die Abhandlung *Dhyana für Anfänger* von Chih-chi (522-597), dem Begründer der Tendai-Schule (Muralt, *Meditations-Sutras des Mahayana-Buddhismus* - Bd.1). Man denke auch an den *seppuku* bzw. *hara-kiri*, welcher die Reinheit oder Unschuld des Ausführenden 'offen legt'.

<sup>558</sup> Siehe hierzu Mullin, *Geheimlehren tibetischer Meditation – Die sechs Yogas des Naropa* sowie Thubthen Yeshe, *Inneres Feuer – Eine Meditationsübung aus den Sechs Yogas von Naropa*.

die unterschiedlichen Energien (‘Organenergie’ und emotionale Energie) zusammengeführt und in ‘höhere’ bzw. ‘reinerer’ Energieformen umgewandelt werden.<sup>559</sup> Der Nabel (Ren Mai 8) und das darunter liegende ‘Meer des Qi’ (Ren Mai 6) sind darüber hinaus zwei wichtige Punkte des ‘Kleinen Energiekreislauf’.<sup>560</sup>

Demgemäss führen reife Menschen (*seijin*) die andern:

Sie öffnen ihnen das Herz (*kokoro*),

Sie festigen ihnen die Mitte (*hara*),

Sie mildern ihre Bestrebungen (*kokorozashi*),

Sie stärken ihr Inneres (*hone*).

(*Tao Te King* - Kap.3)<sup>561</sup>

In den Kriegskünsten ist der Unterleib als Sitz des Körperschwerpunktes auch das konkrete physische Zentrum, welches alle Bewegungen koordiniert und von dem alle Aktionen ausgehen. Dadurch soll die Wirkung der Techniken nicht nur auf die Kraft der Muskeln des die jeweilige Technik ausführenden Körperteiles begrenzt bleiben, sondern stets die Masse des ganzen Körpers einbeziehen.

In einem umfassenden Sinn steht *hara* schliesslich nicht nur für das individuelle körperliche und seelisch-geistige Gleichgewicht eines Menschen, sondern bezieht darüber hinaus die Ordnung und Regelung der zwischenmenschlichen Beziehungen (Familie, Arbeit, Freunde, etc.) ebenso mit ein wie sein Verhältnis zur ihn tragenden Natur und die harmonische Einfügung in die kosmische Ordnung und ihre Gesetzmäßigkeiten.

There is a cult of the Centre in Japan (and in Asia at large) and an art (*haragei*) which is its core. Every major doctrine of enlightenment in the orient refers to this Centre

---

<sup>559</sup> „Stelle den Ofen auf und platziere den Tiegel nach dem Gesetz von *Qian* und *Kun*, läutere die Essenz und den Geist gemäß der Regel von *hun* und *po*, als ob es in dem Tiegel keine wahre Saat gäbe, als ob du mit Wasser und Feuer in einem leeren Kessel kochtest.“ (Darga, *Xingming guizh*; S.129) Vgl. auch das Hexagramm 50 des I-Ching.

<sup>560</sup> „Die Meditation des Kleinen Energiekreislaufs hat ihren Anfangs- und Endpunkt am Nabel. Bereits beim Embryo im Mutterleib ist der Nabel der Punkt, an dem die über die Nabelschnur aufgenommenen Nährstoffe harmonisiert, verarbeitet und transformiert werden. Im Unterschied zu anderen Körperstellen kann im Nabel Energie ohne schädliche Nebenwirkungen (vor allem im Bereich zwischen Nabel, Nieren und Sexualzentrum) gesammelt, transformiert und gespeichert werden.“ (Chia, *Gesundheit, Vitalität und langes Leben*; S.184)

<sup>561</sup> Dieses, für gewöhnlich nur als eine politische Strategie ausgelegte Kapitel des *Tao Te King* ist ein gutes Beispiel dafür, wie der Text auf verschiedenen Ebenen interpretierbar ist.

and relies upon it for the achievement of its final aims. In the individual personality, for example the doctrine of Buddhism refers to centralization in the lower abdomen as a technique of mental integration which can help man to discover himself through introspection and meditation. But the individual *hara* is only the first expression of the Centre. The second expression (without which the former is considered valueless and false) is the social Centre of man's reality: the centre where he meets and is met by his fellowman. This expanded Centre is located at an extremely elusive point of harmony found only if and when two or more human beings meet and cooperate for their reciprocal welfare. This social aspect of the Centre became the cornerstone of the doctrine of Confucius. Finally, the *hara*, through centralization at a point of mutual welfare encompassing man and his fellowman (social), reaches the cosmic dimension of centralization at a point of maximum integration, balance, and harmony of mankind with the natural order on earth and the universe at large. This point was the main theorem of ancient Taoism, the basis of its cult of simplicity and spontaneity.

(Ratti / Westbrook, *Secrets of the Samurai*; S.378)

### 3. ATEMI

*Atemi* ('genaues Treffen des Körper') und *kyûsho* ('gefährliche Stellen') sind zwei japanische Bezeichnungen für das chinesische Konzept des *dim mak* bzw. *dim xue*, welches das Attackieren besonderer Körperpunkte des Gegners meint.<sup>562</sup> Die Punkte entsprechen in der Regel den in der TCM gängigen Akupunkturpunkten. Vitalpunktattacken stellen die Umkehrung der heilenden Stimulation spezifischer Punkte dar, wie sie beispielsweise in der Akupressur oder dem *kappô* ('Methoden der Belebung') vorgenommen werden; es werden solche Punkte attackiert, welche unter den gegebenen Umständen (d.h. Tageszeit, psychische und physische Verfassung sowie individuelle Beschaffenheiten des Gegners etc.) eine größtmögliche negative Auswirkung auf die Verfassung des Angegriffenen haben. Profunde Kenntnisse der theoretischen Grundlagen der TCM sind hierfür eine unumgängliche Voraussetzung. In den Kampfkünsten sind *atemi*-Konzepte v.a. Bestandteil der chinesischen Form des Nahkampfes (*Qin na*; 'greifenden Hände'), des Taijiquan, des Okinawa-Karate sowie der frühen japanischen Jûjutsu-Stile.<sup>563</sup>

<sup>562</sup> Das indische Äquivalent hierzu ist das *marma ada*, welches in der indischen Kampfkunst Kalarippayat gepflegt wird. Zu den Marma-Punkten siehe auch: Wallnöfer, *Der Arzt in der indischen Kultur*. Die zwei frühesten medizinischen Lehrbücher Indiens sind die Susruta-Samhita und Caraka-Samhita.

<sup>563</sup> Siehe hierzu z.B. McCarthy, *Bubishi*; Montaigne, *Dim-Mak* und Song, *Tai Chi Chuan – Übungen für Fortgeschrittene*.

Von Meister Hisayoshi sind die Worte überliefert: 'Die Methoden des Faustkampfes (*kenpô*) sind eine äußerst rare, göttliche Kunst (*shinjutsu*). Ein Schlag vermag einen Menschen zu töten oder ihm zum Leben verhelfen. Wenn aber die wirksamen Stellen (*kyûsho*) unbekannt sind, dann wird man kaum Erfolg haben können. (Takeuchiryû – *Heihô shoshin tebikigusa*)<sup>564</sup>

#### 4. KI-AI

*Ki-ai* bedeutet wörtlich etwa 'zusammentreffen der Energie'. Im engeren Sinne bezieht sich der Ausdruck dabei auf den 'Kampfschrei', welcher eine Aktion einleitet, begleitet oder abschließt. Neben der psychologischen Schockwirkung dient der Schrei dabei v.a. dazu, die körperlichen und geistigen Kräfte zu bündeln und zu konzentrieren, um so aus einem Zustand der Einheit (*isshin*) heraus zu agieren.

In einem weiteren Sinne bezieht sich *ki-ai* auf die Fähigkeit, sich dem Rhythmus des Kampfgeschehens anzupassen und diesen für sich auszunützen; d.h. auftauchende Lücken (*suki*) zu erkennen und unmittelbar in diese einzudringen.

Als ein das gesamte Leben umfassendes Konzept steht *ki-ai* schließlich für ein Leben in Harmonie und Übereinstimmung sowohl mit den universellen Gesetzmäßigkeiten, als auch mit den individuellen und zwischenmenschlichen Anforderungen. Es beinhaltet dabei sowohl die Einsicht in zu erwartende Entwicklungen, als auch die Fähigkeit der Unterscheidung, inwieweit eher eigene Initiative oder aber Zurückhaltung angebracht ist.

#### 5.6.5. ZUSAMMENFASSUNG

Das Anliegen dieses Kapitels war es, einen Einblick in die Tragweite und Bedeutungen des *ki*-Konzeptes in der chinesischen und japanischen Tradition zu vermitteln. Dabei hat sich gezeigt, dass die Vorstellung der 'vitalen Kraft' v.a. fundamental mit der Theorie der traditionellen chinesischen Medizin verbunden ist; wobei Gesundheitspflege und Behandlung von Verletzungen naturgemäß zwei auch für die Krieger äußerst wichtige Anliegen sind. Als 'Wirkfähigkeit' meint *ki* in den Kampfkünsten schließlich die besondere psychisch-mentale Verfassung, welche in einem spontanen und vollständig angepassten bzw. angemessenen Agieren und Reagieren zum Ausdruck kommt (*rinki-ôhen*) und auch durch *mushin*, *suigetsu*, *suki* oder *wu-wei* beschrieben wird.

---

<sup>564</sup> *Nihon Budô Taikei* – Vol.6; S.56

## AUSBLICK I: DIE MEIJI-ZEIT – DER WEG ZUM BUDÔ UND BUSHIDÔ

Die Meiji-Zeit (1868-1912) ist eine Epoche umgreifender Veränderungen und rasanter Entwicklungen innerhalb der japanischen Geschichte; hervorgerufen und bedingt durch eine Vielzahl innerer und äußerer Faktoren. Das Leitbild von Gelehrsamkeit, Sittlichkeit und kämpferischer Tüchtigkeit der Samurai als Herrscher des Landes, wie es insbesondere für die erste Hälfte der Tokugawa-Zeit gegolten hatte, wurde nach und nach durch andere Ideale und Ansichten ersetzt oder verdrängt. Der 'gemeinsame Weg von Schwert und Pinsel' war durch die neuen Kräfteverhältnisse im Lande nicht mehr länger tragbar; die ihn konstituierenden Elemente und Lehren sind jedoch nicht einfach verschwunden, sondern haben am Aufbau und der Gestaltung neuer Traditionen und Vorstellungen mitgewirkt und sind, wenigstens zum Teil, in diese eingegangen. Diese sind dabei im wesentlichen unter den Begriffen *Budô* und *Bushidô* bekannt geworden.

### BUSHIDÔ

Der Terminus *bushidô*, der wörtlich etwa 'Weg des Kriegers' bedeutet, ist im Westen zu einer Art Inbegriff des japanischen Charakters geworden, wobei damit oftmals leichtfertig ganz unterschiedliche Phänomene und Strömungen zusammengefasst werden. Wenngleich im *bushidô* bestimmte Anschauungen des *bunbu-ryôdô* weiterleben, sollten die beiden doch keinesfalls miteinander verwechselt werden; ebenso wenig wie man *bushidô* mit *budô* gleichsetzen kann. Während im Mittelpunkt von *bunbu-ryôdo* die Verwirklichung des Einzelnen angestrebt wird, ist im *bushidô* der Einzelne im wesentlichen Mittel zum Zweck. Ersterer findet gewissermaßen freiwillig, von 'innen und unten' zum Dienst am Menschen und zur Beharrlichkeit seiner Aufgabe gegenüber, letzterer wird von 'außen und oben' dazu gebracht oder genötigt. Unter dem Einfluss und der Erfahrung westlichen Imperialismus und Nationalismus bildete sich auch in Japan ein Reichsgedanke heraus, als dessen Zentrum wie schon einst der Kaiser gesehen wurde. Als Reaktion auf den Druck von außen und den Zusammenbruch des Bakufu im Innern gewannen nationale Gedanken und Bestrebungen die Oberhand. Die neue Tendenz zeigte sich dabei u.a. in Parolen wie *sonnô-jôï* ('den Kaiser verehren, die Barbaren vertreiben')<sup>565</sup> und *fukoku-kyôhei* ('den Staat bereichern, die Streitkräfte stärken'), der Betonung des *yamatodamashii*, des 'Herzens bzw. der Seele

---

<sup>565</sup> Besonders zu nennen ist in diesem Zusammenhang Yoshida Shôin (1830-1859), der in der auf Yamaga Sôko zurückgehenden Tradition (*Yamaga-ryû*) ausgebildet worden und später im Meirinkan, der Daimyatsschule von Chôshû, als Ausbilder tätig war.

Japans',<sup>566</sup> der Wiederbelebung des Shintô gegenüber dem Buddhismus und der Ausbildung des sogenannten 'Staatshintô' (*kokka-shintô*).<sup>567</sup> Die Loyalität des Samurai gegenüber seinem Lehnsherrn wandelte sich zur Treue des Soldaten gegenüber Kaiser und Vaterland, für die zu sterben fortan als höchste Ehre galt; in ähnlicher Weise wurden auch die anderen traditionellen Tugenden den neuen Umständen angepasst.<sup>568</sup> Die veränderte Situation beeinflusste aber auch die Ausrichtung gewünschter militärischer Fertigkeiten; der Einsatz von und Umgang mit Feuerwaffen wurde zum allgemeinen Standard und auf der Grundlage des klassischen Schwertkampfes wurde die 'Fertigkeit im Gebrauch des Bajonetts' entwickelt (*jûken-jutsu*).

Doch auch literarisch handelte es sich um eine Zeit regen Schaffens; zu den bekanntesten Schriften in Verbindung mit *bushidô* gehören im Westen dabei zweifellos das *Hagakure* (1716) des Yamamoto Tsunetomo und *Bushidô, the Soul of Japan* (1899) von Inazô Nitobe (1862-1933). Ersteres wird dabei hierzulande immer wieder ob seiner Eingangs betonten Forderung nach der Bereitschaft des Kriegers zum Tode zitiert. Großes Aufsehen erregte auch der Freitod von Mishima Yukio (1925-1970), unter dessen schriftstellerischem Werk sich auch eine 'Einführung in das Hagakure' findet. Selbst die Kamikaze-Flieger stehen noch in dieser Tradition, nicht zuletzt in Anlehnung an die Auffassung, dass das vergängliche menschliche Leben in seiner Schönheit und Kürze einer blühenden und herabfallen Kirschblüte gleicht (*hana wa sakura gi, bushi wa hito*).<sup>569</sup>

## BUDÔ

Während der obige 'Weg des Kriegers' gewisse äußere Formen des 'gemeinsamen Wegs von Schwert und Pinsel' übernommen hat, können die etwa zeitgleich entstanden 'Kampfkünste' (*budô*) als Erben dessen inneren Gehalts gesehen werden. In ihnen setzt sich die Tradition des 'Weges' fort, der den einzelnen zur Harmonie mit sich selbst, seinen Mitmenschen und seiner Umwelt führen soll, ohne dabei seine zeitlichen, sozialen und individuellen Umstände zu übergehen. Die dabei vermittelten kämpferischen Fertigkeiten müssen indes nicht mehr zur Sicherung oder Wiedergewinnung des Friedens dienen, sondern sollen dazu verhelfen, das Wesen und Wirken von Konflikten und Gewalt an sich selbst zu erfahren, zu verstehen

---

<sup>566</sup> Es sei hier auch an die 'nationale Schule' (*kokugaku-ha*) gedacht. Vgl. auch Antoni, *Das 'Reine Herz' - Kokoro und die kulturelle Essenz Japans*.

<sup>567</sup> Zu einer kritischen Betrachtung des Zen in dieser Zeit siehe Brian, *Zen, Nationalismus und Krieg*.

<sup>568</sup> Siehe hierzu insbesondere den 'Kaiserlichen Erlass und Ratschläge an die Kämpfenden' aus dem Jahre 1882 (in: *Bushidô - Die innere Kraft der Samurai*; Interlaken 1985)

<sup>569</sup> Siehe hierzu auch Morris, *Samurai oder von der Würde des Scheiterns*.

und so ihr Aufkommen zu verhindern. Nicht das Kämpfen, sondern das 'Nicht-Kämpfen' rückt somit an erste Stelle. Solcherart sind die Kampfkünste allen zugänglich und ihre Ausübung ist nicht mehr an eine privilegierte Klasse gebunden. Die klassische Gelehrsamkeit, welche dabei neben der Charakterbildung und Sittlichkeit im Begriff *bun* enthalten ist, lebt in den Kampfkünsten ('Persönlichkeitsbildung mittels kämpferischer Methoden') dabei insofern fort, als eine intensivere Beschäftigung mit ihnen notwendigerweise auch ein gewisses sich Auseinandersetzen mit der ihnen zugrunde liegenden Philosophie in Wort (d.h. durch den Lehrer) und/oder Schrift (klassische Texte) mit einschließt.<sup>570</sup> An der Entwicklung und Verbreitung der modernen Kampfkunst haben dabei drei Persönlichkeiten entscheidend mitgewirkt:<sup>571</sup>

KANÔ JIGIRO (1860-1938)

Das heutige *Jûdô* ist in erster Linie als Wettkampfsport innerhalb der olympischen Spiele bekannt geworden, denen es seit 1964 zugehört. Sehr viel weniger bekannt ist jedoch das reiche Erbe und die umfassende Lehre, welche dem 'weichen Weg' nach seinem Gründer Jigiro Kanô ursprünglich zu eigen sind.<sup>572</sup> Den tragenden Unterbau bilden dabei zunächst die Jûjutsu-Schulen *Tenshin-shinyô-ryû*, *Sekiguchi-ryû* und *Kitô-ryû*; daneben stehen Einflüsse aus dem *Daitô-ryû Aikijutsu* sowie aus den Karate-Stilen *Gôjû-ryû* und *Shôtôkan*. Dieses breite Spektrum wird auch in den Inhalten des traditionellen Judo deutlich, welches neben den charakteristischen Würfen (*nage-waza*), Hebeltechniken (*kansetsu-waza*), Würgegriffen (*shime-waza*) und Haltetechniken (*osaekomi-waza*) auch Tritte und Schläge zu empfindlichen Körperstellen (*atemi-waza*), Wiederbelebungsverfahren (*kappô*) und festgelegte Formen mit dem Partner (*kata*) mit einschließt.<sup>573</sup> Um einer überhandnehmenden Versportlichung entgegenzuwirken formulierte Kanô dabei gegen Ende seines Lebens sechs Leitsätze, welche den inneren Geist des Judo zum Ausdruck bringen sollen:

---

<sup>570</sup> Interessant aber nur folgerichtig ist es denn auch, dass die Schriften des Budô in der Regel auf die Texte des *bunbu-ryôdô* Bezug nehmen, während sich diese selbst wiederum auf die grundlegenden Texte des Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus beziehen.

<sup>571</sup> Zum folgenden siehe auch: Lind, *Lexikon der Kampfkünste* und Karzau, *Die großen Budô-Meister*.

<sup>572</sup> Zu Kanô siehe auch: Nieshaus, *Leben und Werk Kanô Jigorô*s

<sup>573</sup> Besonders interessant in diesem Zusammenhang ist dabei die 'Alte Form' (*Koshiki-no-kata*), welche in der Tradition des *Kitô-ryû* den waffenlosen Kampf mit Rüstung (*yoroi kumi-uchi*) lehrt. Sie enthält 21 Techniken mit bildlichen Namen, welche in zwei Gruppen, 'Innenseite' (*ura*) und 'Außenseite' (*omte*), eingeteilt sind.

1. *chikara hittatsu* – Bemühen führt zum Erfolg
2. *jita kyôei* – gegenseitige Hilfe und Kooperation
3. *jundô seishô* – der rechte Weg führt zum Ziel
4. *seiki ekisei* – Fortschritt verpflichtet zum Lehren
5. *seiryoku saizen katsuyô* – geistige und körperliche Kraft vervollständigen
6. *shin shin jizai* – geistige und körperliche Ungehindertheit

UESHIBA MORIHEI (1883-1969)

Mehr noch als Judo ist heutzutage das durch Ueshiba Morihei begründete *Aikidô* zum Inbegriff für japanische Kampfkunst (im Gegensatz zum Kampfsport) geworden. Dabei darf jedoch die kriegerische Tradition des *Aikijutsu*, welches in der Nachfolge der Minamoto und Takeda steht (vgl. 2.2.3) ebenso wenig außer Acht gelassen werden wie die 'wilden Jahre' seines Begründers in Japan und China. Wenn im Judo die erzieherische Seite der Kampfkunst stark zur Geltung kommt (Kanô war u.a. Leiter der Pädagogischen Hochschule in Tôkyô), könnte man dementsprechend sagen, dass Aikido einen ausgeprägten 'religiösen' Charakter besitzt (so stand Ueshiba in enger Verbindung zu Deguchi Onisaburo, dem Nachfolger der Begründerin der *Ômoto-kyô*). Neben Fallübungen, Würfen, Hebeltechniken und Haltegriffen gehören dabei zum praktischen Teil des Aikido auch die Verteidigung aus einer sitzenden Haltung heraus, der Umgang mit dem Schwert und die Abwehr von Angriffen mit Stock, Speer und Messer. Sowohl beim Judo als auch beim Aikido ist dabei die Schulung und der Gebrauch des Körperzentrums (*hara-gei*) von entscheidender Bedeutung.<sup>574</sup>

Die folgenden drei Aussagen entstammen der Lehre des *Ômoto-kyô* und verdeutlichen für Ueshiba das innere Wesen des Aikido:<sup>575</sup>

1. Beobachte das Wirken der Natur, dann wirst du das wahre Wesen Gottes verstehen.
2. Beobachte das Funktionieren des Universums, dann wirst du die wahre Energie Gottes verstehen.
3. Beobachte den Geist der lebenden Wesen, dann wirst du den wahren Geist Gottes verstehen.

---

<sup>574</sup> Siehe auch Protin, *Aikido – Die Kampfkunst ohne Gewalt: Ein Weg der Selbstfindung und Lebensführung* sowie Stevens, *Invincible Warrior – A Pictorial Biography of Morihei Ueshiba, the Founder of Aikido*.

<sup>575</sup> Nach Lind, *Lexikon der Kampfkünste*

FUNAKOSHI GICHIN (1869-1958)

Während Judo und Aikido wesentlich durch die einheimische Tradition des waffenlosen Kampfes von Zentraljapan beeinflusst wurden, unterscheidet sich das ursprünglich auf Okinawa entwickelte Karate von diesen durch einen deutlich stärkeren Einfluss des chinesischen Kung Fu.<sup>576</sup> Dies wird klar erkennbar an der Bezeichnung 'Hand aus China bzw. Hand der Tang' (*Tô-te*), den die kämpferische Tradition auf Okinawa ursprünglich trug. Erst Funakoshi Gichin, der Begründer des *Shôtôkan*-Karate, gebrauchte anstelle des bisher üblichen Schriftzeichens das gleichlautende Zeichen für 'Leere', wodurch *karate-dô* als 'Weg der leeren Hand' bekannt wurde. 'Leere Hand' wird dabei meist im Sinne von 'unbewaffnet, waffenlos' verstanden; darüber hinaus verweist der Name jedoch auch auf das Konzept der 'Leere oder Nichtbestimmtheit' (*sunyata*) im Buddhismus und die Freiheit bzw. das Leersein von egoistischen Motiven und Bestrebungen (vgl. 5.3.3.). Als 'Weg zur Leere' ist Karate dabei vergleichbar dem indischen *Yoga* ('Anbindung' an das Absolute) oder dem chinesischen *T'ai Chi Ch'uan* ('Faust' - d.i. Bewegungskomplex und Methodik - des 'Höchsten Letzten').

Einen Einblick in Tiefe und Weite der Lehren dieses Weges geben dabei in prägnanter Weise die von ihrem Begründer formulierten '20 Leitsätze des Shôtôkan', die *Shôtô-Nijukun* (vgl. Anhang).<sup>577</sup>

---

<sup>576</sup> Dies ist natürlich nur bedingt richtig, insbesondere wenn man die Rolle von Chen Yüan Bin (1587-1671) bei der Entwicklung des japanischen *jûjutsu* mit in Betracht zieht. Zur Geschichte des Karate siehe u.a. McCarthy, *Bubishi*; Kim, *The Weaponless Warriors* und Lind, *Die Tradition des Karate*.

<sup>577</sup> Zum Shôtôkan-Karate siehe insbesondere auch die Autobiographie von Funakoshi, *Karatedô – Mein Weg*.

## AUSBLICK II: KAMPFKUNST, KAMPFSPORT UND SELBSTVERTEIDIGUNG

Durch die großen Meister der Kampfkunst zu Beginn des 20.Jd. wurden die kämpferischen Mittel und die Philosophie des 'gemeinsamen Wegs von Schwert und Pinsel' in einer Zeit umgreifender Veränderungen vor dem Untergang bewahrt. Ursprünglich v.a. in China und Japan beheimatet, ist asiatische Kampfkunst mittlerweile längst über den ganzen Globus verbreitet; eine Entwicklung, zu welcher nicht zuletzt auch die amerikanischen Streitkräfte beigetragen haben, welche nach dem Zweiten Weltkrieg in Japan stationiert wurden.<sup>578</sup> Um Kampfkunst zu erlernen, war man indes bis vor 30 oder 40 Jahren noch auf wenige Meister angewiesen, welche nach Europa und Amerika gekommen waren; oder man musste sich direkt nach Indien, Thailand, China, Okinawa, Japan o.ä. begeben. Demgegenüber gibt es heutzutage eine große Anzahl 'authentischer', fähiger westlicher Lehrer; und 'Meisterschaft' im Sinne von Verwirklichung des Weges einer Kampfkunst ist längst nicht mehr auf Personen ihrer Ursprungsländer beschränkt.<sup>579</sup>

Auf der anderen Seite ist die weite Verbreitung der Kampfkunst einhergegangen mit und wohl nur möglich geworden durch die Schaffung übernationaler Großverbände, einheitlicher Lehrinhalte (Gürtelstufen und Prüfungsprogramme) und einer Verschiebung ins sportliche (Breitensport, Leistungssport, Wettkampf), wodurch ihr traditioneller Charakter als 'Weg' oftmals verloren gegangen ist. Besonders augenfällig ist diese Diskrepanz beim Judo, eine ähnliche Entwicklung ist aber auch für das Karate und Taekwondo zu verzeichnen.<sup>580</sup> Eine gewisse Gegenreaktion hierzu könnte jedoch in den neuerdings häufig zu verzeichnenden Stil-Neugründungen kleiner Gruppen liegen, welche sich von den großen Verbänden gelöst haben und oftmals von einem einzelnen Lehrer ausgehen. Ein Phänomen der jüngsten Vergangenheit zeigt sich schließlich in der Vermengung westlicher Fitnessgymnastik (Aerobic) mit Elementen des Boxens oder asiatischen Kampfsports, welche als TaiBo, Taebo u.a. seit ein paar Jahren Einzug in die Fitnessstudios halten.

Neben der Kampfkunst und dem Kampfsport muss als eine dritte große Strömung in diesem Zusammenhang noch die 'Selbstverteidigung' genannt werden, welche sowohl innerhalb der

---

<sup>578</sup> Es kann hier nicht auch nur oberflächlich auf die Fülle und Vielfalt der kämpferischen Traditionen einzelner Länder eingegangen werden; vielmehr sollen einige hauptsächliche Tendenzen skizziert werden. Nähere Informationen z.B. bei Dolin, *Kempo* und Draeger, *Asian Fighting Arts*.

<sup>579</sup> Umgekehrt sind traditionelle westliche Wissenschaften und Technik nicht mehr eine Domäne der Europäer und Amerikaner; auch hier gibt es mittlerweile eine Vielzahl namhafter und hervorragender Vertreter aus den verschiedensten Ländern.

<sup>580</sup> Was ja nicht meint, dass ein solcher Kampfsport 'schlecht' oder nachteilig ist; er ist aber sicherlich einseitiger und von der früheren 'Kampfkunst' deutlich zu unterscheiden.

klassischen Kampfkünste beheimatet ist als auch von verschiedenen neueren Stilen in den Vordergrund gestellt wird.<sup>581</sup> Eine Tendenz dabei ist, kämpferische Auseinandersetzungen in einem zunehmend freieren Rahmen zur Ausführung zu bringen. Im Wettkampfbereich zeigt sich dies in Vollkontakt-Systemen mit einem breiten Feld zugelassener Aktionen, welche von Schlagen und Treten über Clinchen und Werfen bis hin zum Bodekampf reichen (z.B. Shoot-Boxing). Am äußersten Ende dieser Entwicklung stehen dabei Kämpfe mit einem Minimum an Regeln, Schutzausrüstung und verbotenen Aktionen (beißen, Tiefschläge), wie sie durch die umstrittenen Ultimate-Fights (‘Cage-Fights’) bekannt geworden sind. Andere Systeme (PFS, WT, JKD) zielen nicht auf Turniere, sondern konzentrieren sich auf Anwendbarkeit und Realitätsnähe bezüglich Gefahrensituationen der heutigen Zeit (‘Streetfighting’). Neben waffenlosem Kampf wird dabei oft auch auf Waffen wie Messer und Stock eingegangen. Eine dritte Gruppe schließlich bilden die für den Einsatz von militärischen oder anderen Spezialeinheiten entwickelten Systeme, welche besondere Szenarien ebenso wie spezifische Waffen und Ausrüstung miteinbeziehen (Krav Marga, ATK, Police Ju-Jutsu).

---

<sup>581</sup> Zu den verschiedenen im folgenden erwähnten Systemen siehe Lind, *Lexikon der Kampfkünste*.

## RESUMEE

Das Anliegen dieser Arbeit war ein doppeltes: zum einen zu zeigen, *dass* Philosophie, Ethik und kämpferische Tüchtigkeit harmonisch miteinander verbunden und ineinander verwoben sein können; zum anderen darzustellen, *wie*, d.h. in welchem Rahmen und auf welche Weise dies in einer bestimmten Phase der japanischen Geschichte geschehen ist.

Dazu wurden zunächst einige Überlegungen zu den Begriffen 'Religion' und 'Krieg' sowie den ihnen zugerechneten Inhalten angestellt (Kap.1). Im Anschluss daran wurde dann der allgemeine Hintergrund des Themas in Japan skizziert (Kap.2). Von hier aus wendete sich die Untersuchung den drei Hauptthemen zu, der kriegerischen Fertigkeit (Kap.3), der Persönlichkeitsbildung (Kap.4) und der Geistesschulung (Kap.5). Die angeführten Konzepte wurden dabei erläutert und in ihrem geistesgeschichtlichen Zusammenhang aufgezeigt. Die Grundlage hierfür bilden verschiedenen Texte der Tokugawa-Zeit, welche diese Themen behandeln; drei von ihnen sind erstmals ins Deutsche übertragen und als Ganzes der Arbeit beigelegt. In den Ausblicken richtete sich das Augenmerk darauf, welche Wandlungen zu Beginn des 20.Jd. stattgefunden und was für Entwicklungen (teils dem Vorangehenden innerlich verbunden, teils nur äußerlich daran anknüpfend) sich seitdem vollzogen haben. Einige kurze Textbeigaben und ein Glossar zum Auffinden der wichtigsten Bezugsstellen in den übersetzten Texten sollen das Gesamtbild abrunden.

Was die Möglichkeit einer widerspruchsfreien Zusammenführung der drei Hauptbereiche im Rahmen des *bunbu-ryôdô* angeht, so lässt sich der wesentliche Gehalt kurz gesagt so zusammenfassen: Für den kämpferischen Erfolg ist neben der Beherrschung und Kenntnis der äußeren Aspekte (strategisches Wissen, körperliche Faktoren und Fertigkeiten, Handhabung der Waffe etc.) vor allem die innere Verfassung oder mentale Einstellung ausschlaggebend (Nichtbeeinträchtigung durch Angst und Furcht, Wille zum Sieg u.a.). Diese wiederum ist jedoch nur zu erreichen auf dem Wege einer inneren 'Läuterung', welche einem die eigenen Unzulänglichkeiten und unbewussten Neigungen erkenntlich macht und im Gegenzug Verhaltensweisen aufzeigt, die eine emotionale Ausgeglichenheit und geistige Ruhe fördern. Der aus dieser Verbindung von Theorie und Gelehrsamkeit, kämpferischer Schulung, innerer Bildung und meditativer Praxis resultierende *bunbu-ryôdô* ist dabei insofern einmalig, als sein Entstehen aufs engste mit den zeitlichen Umständen und Hintergründen in Japan verknüpft ist; was zugleich seinen Untergang - nicht zwar als ideelles Leitbild, wohl aber als staatstragendes Konstrukt – durch den Wandel der Zeit unvermeidlich machte.

Eingeräumt werden soll an dieser Stelle nochmals, dass die Arbeit ein durch die Texte vermitteltes Ideal zu erläutern versuchte; und nicht zu prüfen, inwieweit dieses von Einzelnen oder Mehreren tatsächlich oder angeblich verwirklicht wurde. Das so entworfene Bild ist sicherlich nicht das einzig mögliche, aber in sich widerspruchsfrei und folgerichtig. Zuletzt sei auch daran erinnert, dass in dieser Arbeit vieles gar nicht oder nur kurz angesprochen wurde, was einer gründlichen Untersuchung durchaus wert ist; genannt seien hier u.a. nur die Entstehung und die Eigenheiten des *Jûjutsu* und des *Ninjutsu*, die Bedeutung und Rolle der *otokodate*, der *ronin* und der *musha shugyô*, der *burakumin* sowie anderer Ausgestoßener und Randgruppen, der Polizeikräfte und des 'Geheimdienstes' der Tokugawa (*metsuke*), die Verbindungen zu China, Korea und Okinawa etc. All dies sind Themen, welche außerhalb des *mainstream* der bekannten Geschichtsschreibung liegen und deren genauere Untersuchung noch viele überraschende Einsichten verheißt.

## ANHANG

## BANSENSHÛKAI: SHÔSHIN

### TEIL I

1.

Am Anfang des Ninjutsu steht *shôshin* - 'das aufrichtige Herz'.

Das Ende des Ninjutsu bilden Listen und Intrigen.

Wenn man daher sein Herz nicht in der richtigen Weise zu beherrschen vermag, kann man seine Pläne nicht den sich ständig wechselnden Bedingungen entsprechend ausführen.

2.

Bei Konfuzius heißt es:

'Ist der Anfang in Unordnung, wird das Ende nicht beherrscht.'<sup>582</sup>

3.

*Shôshin*, 'das lautere Herz', bedeutet Menschlichkeit (*jin*), Rechtschaffenheit (*gi*), Treue (*chû*) und Aufrichtigkeit (*shin*) einzuhalten; andernfalls kann man nicht nur keine mutigen und tapferen Taten vollbringen, sondern seine Pläne auch nicht den Umständen entsprechend durchsetzen.

4.

Im *Großen Lernen* heißt es:

'Ohne Herz können wir blicken ohne zu sehen, hören ohne zu verstehen und essen, ohne den Geschmack zu erkennen.'<sup>583</sup>

Hierauf verweisen Menschlichkeit, Rechtschaffenheit, Treue und Aufrichtigkeit:

'Der Lernende kann nicht den Anfang beiseite lassen und trotzdem zum Ende gelangen.'

5.

You-xian (Tomomasa) aus dem Lande Tei sprach:

'Wenn die Alten große Dinge vollbrachten oder große Aufgaben übernahmen, kam es nicht einmal vor, dass sie nicht das Rechte (*tadashii*) einhielten. Konnte man mit dem Willen nicht das Rechte erlangen, bekam man früher nicht für einen Moment die Macht und konnte den

---

<sup>582</sup> *Daigaku*, B.1 ('Die Vollendung der Erkenntnis')

<sup>583</sup> *Daigaku*, B.3 ('Bildung der eigenen Persönlichkeit')

Weg nicht begehen. Wenn man bei seiner Arbeit dahin kam, Macht auszuüben, wie hätte es dann nicht an jedem Ort das Rechte geben sollen? Wer sich danach richtete fand schließlich zum wahren Gesetz. Wer herrschte ohne zu schaden erlangte die Kräfte (*toku*) der Weisen (*seijin*). Für einen Krieger bedeutet dies den Spion (*kan*), für einen Weisen Macht.

Als König Tang der Shang den I Chih nicht für sich gewinnen konnte, vermochte er der Feindseligkeit des Königs der Hsia nicht mehr standzuhalten. Als I Chih sich nicht mehr bei den Hsia befand, konnten sie mit den Schmeichlungen des Tang nicht mehr umgehen. Weil König Wu der Zhou den Lu (Taikiôbô) nicht bei sich hatte, konnte er keine Fähigkeiten entwickeln. Wenn daher nicht zwei zusammen sind, und dem Himmel folgend und den Menschen entsprechend aufrichtig dastehen, dann trauert das Volk und kann keines Verbrechens angeklagt werden. Hätte es unter der Hsia- und Shang-Dynastie keine Spione gegeben, wie hätten sie von dort wo sie sich befanden bloß wieder zum Gesetz zurückfinden können?<sup>584</sup>

Wenn man dies betrachtet soll man erkennen, dass die Methoden des Ninjutsu seit alters her nicht angewandt wurden, um der Selbstsucht oder ungerechten Herrschern zu dienen.

6.

Wenn man gegen dieses Prinzip verstößt und die Künste des Ninjutsu zum Eigennutz ausübt oder um einen ungerechten Herrscher zu unterstützen, indem man irgendeine Intrige plant, so müssen diese Pläne unbedingt enthüllt werden. Selbst wenn solche Pläne einmal nicht aufgedeckt werden sollten und Gewinn versprechen, ist die notwendige Folge davon letztlich doch, dass man an seinem Selbst Schaden nimmt. Dies darf man nicht gering schätzen.

7.

Das 'Lied der Shinobi' lautet:

‘Verstößt man als Shinobi gegen den Weg durch Diebstahl,  
Wie könnte man noch Geister und Buddhas verteidigen?  
Der Krieger (*mononofu*) soll sich stets um ein aufrichtiges Herz bemühen;  
Wie sollte der gut heißen, der gegen den Himmel verstößt?  
Ein Krieger, der durch Lügen schmerzt;  
Wie könnte der meinen, sich auf dem Weg der Treue zu befinden?’

---

<sup>584</sup> Vgl. Sunze; XII.13

## TEIL II

1.

Diejenigen, die diesen Weg zu ihrer Aufgabe machen, sollen in ihrem Gesichtsausdruck (*ganshoku*) zutiefst freundlich und vertrauenserweckend sein; und sie sollen aus tiefstem Herzen nach Pflicht (*gi*) und Ordnung (*ri*) streben.<sup>585</sup>

In den Lehren (*hō*) heißt es:

‘Ein ruhiges Gesicht steht am Beginn einer überraschenden List.’<sup>586</sup>

Und ein alter Ausspruch lautet:

‘Das Lächeln der Yang Guifei (Yōkihi) zerstört die Barrikaden ebenso wie der Zorn des Pan Kuai (Hanzō).’<sup>587</sup>

2.

Ohne Worte soll man Lüge und Wahrheit in den Herzen der Menschen erkennen und nicht vergessen; und andere soll man nicht betrügen.

Bei Konfuzius heißt es:

‘Nicht grämt es mich, dass mich die Menschen nicht kennen. Es grämt mich, dass ich die Menschen nicht kenne.’<sup>588</sup>

---

<sup>585</sup> *Lun Yü*; VIII.4

<sup>586</sup> *Rikutō*, Kapitel 3 (‘Wer nicht vom Volk ergriffen wird, ergreift das Volk’): ‘Wer nicht durch das Volk gebunden ist, erfasst das Volk. Wer nicht durch das Volk gebunden ist, kann es zu seinem Vorteil gebrauchen. Wer nicht durch das Land gebunden ist, kann das Land zu seinem Vorteil gebrauchen. Wer nicht durch die Welt gebunden ist, kann die Welt zu seinem Vorteil gebrauchen. Daher ist der Weg nicht zu sehen, die Dinge kann man nicht hören, und vom Sieg kann man nichts wissen. So subtil, so subtil. Der Raubvogel fliegt tief im Moment des Angreifens und legt die Flügel an. Das Raubtier spitz im Moment des Angreifens die Ohren und duckt sich zum Sprung. Der Weise blickt einfältig gerade dann, wenn er sich bewegt.’

<sup>587</sup> Yang Yu-huan (719-756), Konkubine des Tang-Kaisers Xuan-zong (685-762). Um sich gegen den starken Einfluss dieser Frau zu wehren, begünstigte der Großminister Li Linfu den aus Baktrien stammenden General An Lushan. 755 kam es zum Militärputsch; der Kaiser musste fliehen, und erst der nächste Kaiser Suzong konnte mit Hilfe der Uiguren und Tibeter die Hauptstadt zurückerobern. (Vgl. Gernet, *Die chinesische Welt*; S.219ff.)

<sup>588</sup> *Lun Yü*; I.16

3.

Man soll stets entschlossen die Wahrheit verteidigen; auch bei Scherz und Tadel darf man in Worten und Taten nichts unehrliches tun.

Sollte dies nicht so sein, wenn also in den Worten Wahrheit und Aufrichtigkeit gefordert wird, aber Worte und Taten nicht zusammenpassen, so muss man nach der Redensart der Leute verfahren die sagt:

‘Wer gewohnheitsmäßig lügt, ist nicht zu gebrauchen; man soll ihn verwerfen.’

4.

In den Lehren heißt es:

‘Wer nicht ständig rücksichtslos redet, trifft im Ernstfall den wunden Punkt.’

5.

Als Yang-you (Yo Tasuku) zur Zeit der Tang Feldherr von Shin werden wollte, hörte er dass sich in der gegnerischen Armee sein alter Freund Lu-sun befand. Er schenkte ihm eine Medizin, welche dieser ohne zu zögern einnahm. Obwohl man meinen müsste, dass es eine List sei, dass Yang-you die Medizin seinem alten Freund zuspelte, nahm dieser sie, da Yang-you stets zutiefst aufrichtig und ehrlich gewesen war. Obwohl er Feldherr der feindlichen Armee war, wurde Yang-you von den gegnerischen Soldaten seiner Worte und Werke wegen bewundert. Dies sollte man nicht übersehen.

6.

Dsi Lu (Shiro) war stets zutiefst aufrichtig und im Erfüllen seiner Versprechen unerreich. Wenn er etwas zu seinen Leuten sagte, ging er sofort daran es auch zu tun, ohne die geringste Verzögerung.<sup>589</sup> Weil er in allen Belangen sich an Wahrheit und Wirklichkeit hielt, gewann er wenn er etwas sagte das Vertrauen der Menschen, noch bevor er zu Ende gesprochen hatte. Deshalb sagte auch Konfuzius von ihm, er könne nach einem einzigen Wort über einen Angeklagten richten.<sup>590</sup>

Zu dieser Zeit war es, dass Yi aus der Provinz Xiaochih, als diese sich mit der Provinz Lu verbünden wollte, sagte, dieses Bündnis könne wegen eines Treffens von ihm mit Dsi-lu nicht

---

<sup>589</sup> Shiro (Dsi Lu oder Dschung Yu; 543-480) war ein Schüler des Konfuzius, der wegen seines Mutes und seiner Aufrichtigkeit berühmt war.

<sup>590</sup> *Lun Yü*; XII.12

zustande gekommen. Dies kam daher, dass das Bündnis nicht aufrichtig war, und Dsi-lu tat sich schwer, auch nur ein Wort des Gesagten zu glauben.

Weil Dsi-lu also auf solche Weise stets zutiefst ehrlich und aufrichtig war, konnten die Leute an ihm auch nicht die kleinste Lüge entdecken.

Doch obwohl Dsi-lu so aufrichtig war, gibt es auch Situationen, in denen eine solche Aufrichtigkeit schlecht ist, wie das Beispiel von Wei-sheng (Bizei) zeigt. Dieser war mit einer Frau verabredet und gab ihr sein Versprechen, unter einer Brücke auf sie zu warten. Als die Frau nicht kam und die Flut einsetzte, verließ er dennoch nicht seinen Platz und ertrank schließlich. Hätte er oben an der Brücke gewartet, würde dies seine Aufrichtigkeit nicht gemindert haben.<sup>591</sup>

7.

Die diesen Weg zu ihrer Aufgabe machen sollen im Krieg darauf bedacht sein, ihrem Herren große Treue zu erweisen und große Verdienste zu erlangen; das Befinden des Herren und das Überleben des Landes muss für jeden einzelnen eine wichtige Aufgabe darstellen.

Der Weg des Vasallen soll sein: Sich selbst zurücknehmen und so Verdienste und Namen erwerben.

Wenn beispielsweise einer geringe Treue zeigt, Scham und Schande nicht zu erdulden vermag und sich seiner selbst wegen zugrunde richtet, so muss man dies eine Tollkühnheit und Diebstahl des Soldes nennen. Wer daher Sold von einem Lehnsherrn empfängt, aber ständig mit anderen redet und auf Leben und Tod seinen eigenen Interessen und Wünschen folgt, der befindet sich nicht auf dem Weg. Denn ein solches Verhalten heißt, seinen Herrn zu verkaufen. Auch wenn man selber eine solche Erfahrung macht, muss man dies hinnehmen. Man ist dann wie eine Prostituierte, die sich als Nonne ausgibt (*biku*).<sup>592</sup> Dies kann nicht oft genug gesagt werden, da ist kein Irrtum möglich. Trifft man daher mit so jemanden zusammen, so soll man ihn zusammenschlagen. Da es für einen Edlen (*shi*) aber nicht angeht, jemanden zu verprügeln, wie es das Beispiel von Kuai-qi (Kaikai) zeigt, es aber auch nicht sein darf, dass man selbst geschlagen wird, muss man stets aufrichtig sein.<sup>593</sup>

---

<sup>591</sup> Wei-sheng lebte während der 'Frühlings- und Herbstära' (770-403) in der Provinz Lu. Die Geschichte ist erzählt bei Dschuang-tse (*Dao-zhi*).

<sup>592</sup> In der Edo-Zeit gab es unter Prostituierten die Mode, sich die Erscheinung von buddhistische Nonnen zu geben.

<sup>593</sup> Ein Berg in China, bei dem im Jahre 473 v.u.Z. König Fu-cha von Wu gegen König Gou-jian von Yue eine beschämende Niederlage erlitten hatte ('Buch der Geschichte').

8.

In den Lehren heißt es:

‘Wer geringe Treue an den Tag legt, kann nicht Ruhm und Ehre erlangen; wer Schmach verabscheut, kann keine großen Taten vollbringen.’

9.

Bei Konfuzius heißt es:

‘Wer Kleinigkeiten nicht zu erdulden vermag, wird bei großen Plänen in Aufregung geraten.’

10.

Han-shen (Kanshin) stammte aus Huaiyin.<sup>594</sup> In seinen jungen Jahren trug er gerne ein langes Schwert. Bei den Begegnungen mit den Jugendlichen aus Huaiyin dachten sie, dass er zwar gerne ein langes Schwert trägt, in seinem Herzen aber ein Feigling sei. In der Stadt gab es einen Jungen, der Han-shen demütigen wollte und ihm mit den Worten gegenübertrat: ‘Ich denke ich werde dich töten, dich erstechen. Wenn du nicht sterben willst, dann wirf dich vor mir nieder.’ Han-shen blickte auf, senkte den Kopf und warf sich vor dem Jungen zu Boden. Dies sahen viele Leute und es gab ein großes Gelächter. Han-shen besaß einen starken Willen, deswegen wollte er nicht als ein so gewöhnlicher Mensch sterben. Es kam wie er es gewünscht hatte; er diente dem Ahnherr der Han als Feldherr in unzähligen Schlachten und in der Begegnung mit starken Feinden erlitt er nicht eine Niederlage. Nach dem Tode des Xiang-yu (Kôu) von Chu trat er dann in den Dienst des Fürsten von Qi.

In diesem Sinne ist das Gedicht des berühmten Dichters Du-mu (Toboku) zu verstehen:<sup>595</sup>

‘Wer Schande hinnimmt und Schmach erträgt, der ist ein Mann.’

11.

Stets soll man dem Trinken (*shu*), der Wollust (*shoku*) und der Begierde (*yoku*) entsagen; man darf kein Gefallen daran finden und ihnen nicht verfallen. Diese drei sind Feinde, die einem das eigene Selbst und das wahre Wesen (*honshin*) entreißen. Seit früher Zeit gibt es Fälle, in denen wegen Trunk, Wollust und Begierde, wegen dem Verraten von Geheimnissen oder wegen dem zufügen von Schaden nicht für alles gesorgt werden konnte.

---

<sup>594</sup> Ein Untertan des Gründers der Han-Dynastie. Zusammen mit Xiao-he (Shôka) und Zhang-liang (Chôryô) als die ‘drei Hervorragenden’ bezeichnet. Wurde wegen Verrats hingerichtet.

<sup>595</sup> Auch Fan-chuan (803-852); Dichter der Tang-Zeit. Zur Unterscheidung von seinem berühmten Vorgänger, dem großen Du Fu (712-770) auch ‘kleiner Du’ genannt.

12.

In den Lehren heißt es:

‘Wenn man die Vorderseite sieht, darf man nicht vergessen, die Rückseite wahrzunehmen. Beim Wahrnehmen soll man sich nicht entfernen.’

13.

Bei Taikôbô heißt es:

‘Wer den Profit liebt, wird durch Reichtümer in die Irre gehen; wer an der Wollust Gefallen findet, wird durch eine schöne Frau in Verwirrung geraten.’<sup>596</sup>

14.

Ein Sprichwort lautet:

‘Sind Bedenken fern, sind Sorgen nahe.’<sup>597</sup>

### TEIL III

Dieses Kapitel verwendet die Bezeichnung ‘nin’; in China wurde diese Kunst mit ‘kan’, ‘bô’, ‘saisaku’, ‘yutei’, ‘kansai’ und anderen Namen bezeichnet.

1.

Das Zeichen ‘nin’, durch welches die chinesische Bezeichnung in unserem Lande ersetzt wurde, besitzt eine tiefe Bedeutung. Wer diese Bedeutung nicht versteht, wird nur schwer durch das Tor dieses Weges eintreten können. Daher soll die Bedeutung der Bezeichnung ‘nin’ als ‘Klinge des Herzens’ hier erhellt werden.

2.

Das Zeichen ‘nin’ besteht aus ‘Klinge’ und ‘Herz’. Was bedeutet nun dieses Zeichen als Name für diese Kunst (*ninjutsu*)? Es bedeutet, sich kämpferischen Mut (*buyû*) durch und durch zum Ziel zu setzen. Die sich zu dieser Kunst entschließen, müssen sich zunächst vollständig um kämpferischen Mut bemühen. Das Streben nach kämpferischen Mut soll man zum Vorbild haben. Ist man sich über dieses innere Streben (*kokorogake*) nicht bewusst, sind

---

<sup>596</sup> *Rikutô*; IV.4

<sup>597</sup> *Lun Yü*; XV.11

alle Anstrengungen nutzlos. Dieses innere Streben bedeutet, sich vom unbeherrschten, unvernünftigen Mut zu trennen und sich vollständig um pflichtgemäße (*giri*) Tapferkeit zu bemühen. Ebenso ist kriegerische Tapferkeit, wenn sie nicht auch pflichtgemäße und aufrichtige Tapferkeit ist, nicht die Tapferkeit eines Edlen.<sup>598</sup> Unvernünftige Tapferkeit bedeutet, zwar einmal aufgrund von Zorn etwas großes zu vollbringen; wenn beim nächsten mal aber der Zorn schwach ist, kann man auch in ferner Zukunft nicht zur Grundlage einer großen Leistung durchdringen.

Aber auch wenn man zur Wurzel großer Taten vordringt: wenn es sich dabei nur um kriegerische Tapferkeit handelt, die aus Unbeherrschtheit (*kekki*)<sup>599</sup> entspringt und man glaubt, allein aufgrund seines Willens und seines Ärgers, ohne ständige Besonnenheit und Vorbereitung der Persönlichkeit, den Sieg erlangen zu können, dann wird man selbst untergehen und den Feind nicht besiegen. Man soll an die Meister der Vorzeit denken. Wenn man aufgrund unbeherrschter Tapferkeit handelt – wie kann man da den Schwierigkeiten entkommen und die Feinde besiegen?

Aus diesem Grunde warnte Konfuzius den Dsi-lu vor unbeherrschter Tapferkeit:

‘Wer mit blanken Händen einen Tiger angreift, ohne Boot über einen Fluss setzen will oder leichtfertig den Tod sucht, den nehme ich nicht mit mir; sondern einen der mit Überlegung vorgeht und das Planen liebt.’<sup>600</sup> Ein Lernender muss sich dessen voll bewusst sein.

Die Tugend der Tapferkeit nämlich ist diejenige Tugend, welche aus der stetigen Pflicht und Aufrichtigkeit erwächst. Diese Tugend wird auf ewig nicht schwinden, besonders da sie ohne Eigennutz ist. Zunächst wird die Begierde besiegt, dann das Denken nach vorne und hinten bestimmt. Schließlich gelingt es dem eigenen Selbst durch seine Arbeit als Wächter des Herzens, welches das Wissen und das Verständnis um die Gesetze von Leben und Tod meint, die Feinde vollständig zu besiegen. Daher heißt es im *Sanryaku*, einer Abhandlung über die Kriegskunst, auch:

‘Regle die Härte gut, begrenze die Stärke richtig.’<sup>601</sup>

---

<sup>598</sup> *Lun Yü*; XV.17

<sup>599</sup> *Lun Yü*; XVI.7

<sup>600</sup> *Lun Yü*; VII.10

<sup>601</sup> ‘Das Weiche vermag das Harte zu kontrollieren, das Schwache kann das Starke steuern. Das Weiche besitzt Kraft (*toku*), das Harte ist ein Dieb (*zoku*). Wer schwach ist, dem hilft man; wer stark ist, der wird angegriffen. Weiches verbindet, Hartes löst auf; Schwaches ist brauchbar, Starkes fügt zu. Wer diese vier verbinden kann, der lenkt gut.’

Und dies nun ist der Weg, wie man sich um pflichtgemäße Tapferkeit bemüht: Wer nicht genau um Menschlichkeit, Pflicht, Treue und Aufrichtigkeit Bescheid weiß und ebenso danach zu handeln bemüht ist, der wird diese Tapferkeit nicht erlangen.

Der Weg der Menschlichkeit ist mit Worten nicht zu erfassen, und da auch Pflicht, Treue und Aufrichtigkeit große Weite besitzen, kann man zu ihnen nicht durch Wort oder Schrift (*hitsuzetsu* - 'Pinsel und Zunge') gelangen.

Für den Anfänger aber möge folgendes als ein grober Leitfaden dienen.

3.

Menschlichkeit (*jin*) bedeutet, im Umgang mit Menschen mild und liebevoll zu sein, nach einem weichen Herzen zu streben, in Harmonie zu leben und immer Mitleid und Gnade im Herzen zu bewahren. Wird ein Verbrecher getötet, soll man im Herzen daran denken, dass der Tod eines einzelnen zehntausend anderen Menschen helfen kann. Deshalb sei bemerkt, dass Menschlichkeit zwischen Menschen ist; in wessen Herzen keine Menschlichkeit ist, der ist auch kein Mensch.<sup>602</sup> Nicht die Anliegen der Menschen vergessen und die Liebe der Kinder zu den Eltern (*kôkô*): auch dies bedeutet Menschlichkeit.

4.

Rechtschaffenheit (*gi*) meint, ohne an feste Regeln und Gesetze gebunden zu sein, die der Situation entsprechenden Maßnahmen zu ergreifen. Es bedeutet, den Ort und Zeit gemäßen Bedingungen (*dôri*) Folge zu leisten und danach zu handeln. Auch Schamgefühl gehört zur Pflicht. Ein wesentlicher Punkt der Pflicht ist es auch, seinem Herren vollkommen aufrichtig zu dienen; ihm auch in Notzeiten und bei Gefahr zu folgen und wenn ihm Gefahr droht, ihm voranzugehen und im Kampf zu sterben.

Aber es gibt auch falsche Pflicht (*higi*), die echter ähnelt, aber keine ist.

So heißt es zwar, dass es zur Pflicht gehöre sich zu bestimmten Zeiten von gewissen Dingen loszusagen, sich der Habsucht anzuvertrauen oder an Unwahrheiten festzuhalten; aber solches hat nur den Anschein von Pflicht, ist aber keine.

Ebenso heißt es, es gehöre zur Pflicht, das zu tun was gerade richtig scheint oder dem zu folgen, was für mich gut ist; wie in Notzeiten zu stehlen: dies nennt man dann den zur Zeit richtigen Weg; es ist auch dies aber keine Pflicht, sondern scheint nur so.

Zwar gehört es zur Pflicht, sich einer Schande bewusst zu sein, aber sich für etwas zu schämen, was keine Schande ist, gehört nicht zur Pflicht.

---

<sup>602</sup> Mong Dsi - *Gung-Sun Tschou*

Es heißt, man soll seinem Herren aufrichtig dienen und bereit sein, im Kampf für ihn zu sterben; aber einem ungerechten Herren zu dienen und für ihn zu sterben ist keine Pflicht, sondern scheint nur so.

Es heißt, Dsi-lu habe sich in den Dienst des ungerechten Herrschers Chu-gong Zhe von Wei gestellt, später sei er dann im Kampf gestorben. Ob militärische Lehren, Schwertkunst oder andere Künste, mit denen man Menschen tötet: es sind alles Künste, mit denen man die Macht und Stärke ungerechter Personen angreifen und zerstören soll; und wer immer der Feind eines Ungerechten ist, dem soll man helfen.

Frage: 'Wenn man in den Diensten bei so einem ungerechten Herrscher gerade eine große Sache vollbringen kann und deshalb nicht den Tod auf sich nehmen möchte, so müssen einen die meisten für einen Feigling halten. Wie soll man sich in so einem Fall verhalten?'

Antwort: 'Ist ein Herrscher ungerecht, so soll man ihm von Beginn an nicht zu Diensten sein. Wenn man nicht um seine Ungerechtigkeit wusste und in seinen Dienst getreten ist, dann muss man sich, sobald man darum Bescheid weiß, vom Dienst zurückziehen. Sollte man so nicht wegen eines ungerechten Herrschers bereit sein, im Kampf den Tod zu finden?'

Frage: 'Wie soll man sich in der Zukunft beim Dienst einem ungerechten Herrscher gegenüber verhalten?'

Antwort: 'Ist man nicht auf dem rechten Weg, so gibt es keine Änderung bis zum Tode, auch wenn man stark ist. Daher korrigiere ihn.'

Halte dich an die Worte des Konfuzius und lasse dir die Geschichte von Bo-yi (Hakui) und Shu-zi (Shukusei) eine Lehre sein. Ist man nicht dieser Ansicht, kann man nicht zum rechten Weg des Ninjutsu gelangen.<sup>603</sup>

Die Alten sagten:

'Geboren werden und sterben liegt in der Natur der Lebens. Bedrängnis und Armut haben ihre Zeit. Wer sich wegen eines frühen Todes grämt, weiß nicht um das Leben. Wer sich wegen Armut und Bedrängnis Sorgen macht, weiß nicht um die Zeit.'

5.

Treue (*chû*) bedeutet, seinem eigenen Herzen gegenüber aufrichtig zu sein.<sup>604</sup> Dient man beispielsweise einem Herren, so muss man sich selbst aufgeben und vollständig treu sein,

---

<sup>603</sup> Zwei Brüder, welche zur Zeit des Sturzes der Hsia-Dynastie und der Begründung der Zhou lebten. Beide wollten nach dem Tod ihres Vaters das Erbe dem anderen überlassen. Unter den neuen Herrschern verbargen sie sich am Berg Shouyang und starben den Hungertod ('Buch der Geschichte').

<sup>604</sup> Vgl. *Li Gi - Da Hüo*

ohne die geringsten Vorbehalte im Grunde des Herzens. Man muss bereit sein zu sterben und sein Heim zu verlieren; ja sogar dazu bereit sein, den Weg der Liebe und Güte aufzugeben. Neben der Treue gibt es nichts anderes.

Solcherart ist auch die Treue zwischen Eltern und Kindern, zwischen Geschwistern, zwischen Mann und Frau und zwischen Freunden.

Das Schriftzeichen für Treue besteht aus 'Mitte' und 'Herz'. Dennoch ist es nicht selbstverständlich, ohne Vorbehalte bis zum Grunde des Herzens aufrichtig zu sein; dies ist etwas anderes als Loyalität.

6.

Aufrichtigkeit (*shin*) bedeutet, ehrlich zu sein und sich bei allem an die Wahrheit zu halten; ohne irgendwelchen Trug und Lug. Wenn man nach außen Wahrheit zeigt, aber im Inneren auch nur eine Spur Falsch und Zierde trägt, so ist es keine Aufrichtigkeit.

Bei den 'Fünf Wandlungsphasen' (*gogyô*) entspricht Aufrichtigkeit dem Prinzip der Erde. So wie die vier Jahreszeiten nicht ohne die Erdtage (*doyô*) sein können, gibt es ohne Aufrichtigkeit keine Menschlichkeit, keine Pflicht und keine Treue.

7.

Diese Menschlichkeit, Pflicht, Treue und Aufrichtigkeit werden nicht von außen geschaffen und dort ausgeübt. Die Menschen nehmen die Prinzipien der 'Fünf Wandlungsphasen' auf, werden vollständig davon durchdrungen und tragen sie fest in ihren Herzen.

Was des Himmels ist, wird 'Prinzip' (*ri*) genannt, was der Mensch von ihm empfängt heißt 'Natur' (*sei*). Der Weise und der Einfältige sind kein bisschen verschieden; beide sind gleich vollständig. Aber durch die Aufrichtigkeit seines Herzens (*shôshin*) besitzt der Weise die Erkenntnis des Weges. Da der Einfältige sein Herz nicht auf die rechte Weise ausgebildet hat, besitzt er keine Kenntnis des Weges. Die Natur des Weisen ist vom Himmel empfangen und vom Himmel ausgestattet; dadurch ist er wohlgegründet und vermag (dem Gesetz des Himmels) zu folgen und (danach) zu handeln. Wegen seines aufrechten Herzens hat er Kenntnis vom Weg. Weil der Einfältige den Begierden der sechs Sinne (*rokkon*) folgt und danach handelt, ist er unwissend und geht auf Irrwegen. Da aber die Herzen der Menschen gleich sind, kann dasselbe Herz auf zwei Weisen erscheinen: als 'des Menschen Herz' (*jinshin*) und als 'des Weges Herz' (*dôshin*).

8.

Des 'Menschen Herz' (*jinshin*) ist solcherart: beim Sehen mit den Augen wird es von der Farbe durchdrungen, beim Hören mit den Ohren haftet es an der Stimme, beim Riechen mit der Nase verfällt es dem Geruch, beim Schmecken mit der Zunge ergibt es sich den fünf Geschmäckern (*gomi*),<sup>605</sup> der Körper verfällt den Begierden von Mann und Frau. Alle sechs Sinne sind der Selbstsucht überlassen, und während man nicht dem Weg folgt, hat man nur die Absicht, zum Vorteil seines vergänglichen Körpers zu handeln. Eben so verhält es sich mit dem menschlichen Herzen. Wenn man sich diesem menschlichen Herz überlässt und danach handelt, und nur für seinen Leib Gutes tut, wird man an Leib und Seele Schaden nehmen bis es am Ende ein großes Übel gibt.

In einem alten Lied heißt es:

´ Herz und Körper passen nicht zusammen;  
der Leib ist dem Geist ein Feind.´

Auf ein solches Herz weist dieses Lied hin. Wenn sich das Herz zum Körper neigt, wird es zum Gegner seiner selbst; dies ist so, weil man dann gegen das Wesen des Himmels (*tenri*) verstößt. Dass ein Einfältiger mit seinem Leib gegen das Wesen des Himmels verstößt und zugleich zu den Göttern (*kami*) und Buddha betet, das darf nicht sein.

Deshalb heißt es bei Konfuzius:

´Wer gegen den Himmel sündigt, kann zu niemanden beten.<sup>606</sup>

Und im Kommentar des Dschu Hsi heißt es:

´Der Himmels ist die prinzipielle Ordnung (*ri*). Wer gegen das Prinzip verstößt, begeht ein Verbrechen am Himmel. Wer daher dem Herdgott (*zao*) schmeichelt, kann noch so viel beten ohne zu entkommen.´

Die Götter verweilen gerne in den Herzen der Aufrichtigen; deshalb sollte man sich bemühen, nichts Unredliches zu tun.

9.

Des 'Weges Herz' (*dôshin*) ist solcherart: Die Augen nehmen die Farben wahr, ohne etwas gegen den Weg (des Himmels) stehendes zu sehen; die Ohren hören die Stimme, ohne etwas gegen den Weg gehendes zu hören; ebenso verhält es sich mit dem Körper (der Nase und der Zunge). Es ist die feste Absicht, nichts zu tun, was nicht mit dem Weg übereinstimmt oder

---

<sup>605</sup> scharf, sauer, salzig, bitter, süß

<sup>606</sup> *Lun Yü*; III.13

den Sitten (*rei*) zuwiderläuft. Sich nicht um das vergängliche Selbst bemühen, völlig frei von egoistischen Begierden sein, der himmlischen Anlage (*tensei*) ohne Selbstsucht folgen: das ist des ‚Weges Herz‘. Ist man eins mit dem Wesen des Himmels, ist man eins mit den Göttern und Buddhas. Deshalb heißt es auch im *Kitano Tenjin-engi*:<sup>607</sup>

‘Wer im Herzen wahrhaftig mit dem Weg übereinstimmt, der wird, auch wenn er nicht betet, von den Göttern beschützt.’

Deshalb kann man auch von Menschen, die keine Gestalt besitzen und daher wie die Weisen und Heiligen sind, doch nicht sagen, dass sie kein menschliches Herz besäßen. Und auch von denen, die ihre himmlischen Anlagen nicht vollständig ausgebildet haben, kann man nicht sagen, selbst wenn sie völlig uneinsichtig sind (*kagu*), dass sie nicht auch des Weges Herz besäßen.

Daher sind Weise und Narren, obwohl sie voneinander verschieden sind doch beide unveränderlich; und im Gemüt des Menschen vermischt sich des Weges Herz mit des Menschen Herz.<sup>608</sup>

Die diesen Weg gehen wollen, müssen ihm in allen Dingen und in alle Richtungen folgen, und bei jedem Wandel im Herzen müssen sie klar unterscheiden, ob es sich um des Weges Herz oder um das dem eigenen Selbst schadende menschliche Herz handelt. Und so wie es nicht erlaubt ist, das menschliche Herz mit dem Herz des Weges unvereint zu lassen, soll man auf geradem Wege die Ausbildung des eigentlichen Wesens (*honshin*) und das Wesen des Weges zu seinem Herrscher machen. Das meint, mit dem Herz des Menschen die Anordnungen des Himmels empfangen und ihnen folgen.

Wenn man eifrig seinen alltäglichen Pflichten nachkommt, wird im Herzen des Menschen die Begierde schwächer und die eigene Selbstsucht geringer. Wenn man ohne zu stocken dem Weg von Menschlichkeit, Pflicht, Treue und Aufrichtigkeit folgt, wird das schwer zu erfassende Wesen des Weges wird klar wie der Mond, der hell am Himmel scheint wenn die Wolken davonziehen. Wenn man im Wissen um diesen Weg sicher ist, wird das eigene Herz zum ausdauernden Herz, zum Herz des Ninjutsu. Wenn dies geschieht, begeht man wegen äußerer Dinge keine Verbrechen mehr und kann in alle Richtungen folgen, ohne im geringsten zu straucheln; dies ist die Tapferkeit der Rechtschaffenheit. Wenn das Herz rein wird, kann man sich allen wechselnden Umständen anpassen, so wie Juwelen ein Tablett

---

<sup>607</sup> Bildrolle (*emaki*) aus der Kamakura-Zeit (1192-1333), auf der Legenden über Sugawara no Michizane sowie Ursprung und Wundertaten aus dem Kitano-Tenmangura-Schrein aufgezeichnet sind.

<sup>608</sup> *Lun Yü*; XVII.3: Der Meister sprach: ‘Nur die höchststehenden Weisen und die tiefststehenden Narren sind unveränderlich.’

umgeben. Wenn man an diesen Punkt gelangt ist, kann man in jedes noch so stark befestigte Schloss oder Lager unbemerkt eindringen. Großer Erfolg ist einem dann gewiss.

#### TEIL IV

1.

Die beiden Zeichen, die den Gegenstand dieses Kapitels bilden, weisen auf die zwei Komponenten eines Kriegers hin; es handelt sich dabei um Leben (*sei*) und Tod (*shi*).<sup>609</sup> Egal wie man daher auch handeln mag: wenn man sich als Krieger nicht vom Ort des Lebens und des Todes zu trennen und vom Wandel der Dinge loszukommen vermag, wird man höchste kriegerische Tapferkeit nicht erreichen. Der Krieger muss frei werden von Leben und Tod; er muss der Welt entsagen und seine Leidenschaften überwinden (*shutsu-rin*). Deshalb nennt man es die zwei Zeichen. Wenn man es so betrachtet und über diese zwei Zeichen spricht, die für den Krieger gelten, aber nicht um die Bedeutung von Leben und Tod weiß, so ist das zutiefst beklagenswert. Das bedeutet ´zwei Zeichen´.

2.

Jedoch gibt es hierüber wahres und falsches Wissen. Wenn davon nur gesprochen wird, es aber nicht ins Herz dringt und man nicht ebenso handelt, dann ist es nur so, wie wenn ein Papagei in menschlicher Sprache redet. Möchte man sich daher der Fesseln von Leben und Tod entledigen, so ist es wesentlich, selbst die Quelle des ´einen Herzens´ (*isshin*) zu erkennen. Möchte man den Grund des ´einen Herzens´ erkennen, so muss man die Wurzel der zehntausend Dinge und den Anfang von Körper (*mi*) und Geist (*shin*) erleben. Die Wurzel der zehntausend Dinge und der Anfang von Körper und Geist liegen in dem einen Prinzip (*ri*) zwischen Himmel und Erde. Dieses Prinzip ist gestaltlos und leer. Weil es leer ist, kann es mit den Augen nicht gesehen und mit den Händen nicht ergriffen werden; von jeher ist es ohne Anfang und bis in alle Zeiten ohne Niedergang. Zwischen Himmel und Erde gibt es keinen Platz, der nicht von ihm erfüllt wäre; hell und klar (*meimei-rekireki*) ist sein Wesen. Sieht man es nicht mit den Augen des Herzens, wird man es nicht entdecken können. Daher weiß der Verständige um das Wesen des Himmels, der Gewöhnliche aber nicht.<sup>610</sup> Dieses eine Prinzip der Leere wandelt sich fühlend und bewegend in die eine Kraft (*ikki*). Die Bewegung

---

<sup>609</sup> Vgl. Sunze; I.1: ´Der Krieg(er) ist für den Staat eine wichtige Angelegenheit, er ist der Ort von Leben und Tod, der Weg von Sein und Nichtsein. Hierüber darf keine Unklarheit bestehen.´

<sup>610</sup> Vgl. *Tao Te King*; Kap.14

dieser einen Kraft wird zu Beginn *yang* genannt, die Ruhe am Ende heißt *yin*. Die Sonne konzentriert die Kraft des *yang*, der Mond konzentriert die Kraft des *yin*. Aus dem Zusammenwirken der beiden Kräfte *yin* und *yang* erfolgt eine Teilung in die fünf Kräfte Holz, Feuer, Erde, Metall und Wasser. Diese nennt man die 'Fünf Wandlungsphasen' (*gogyô*). Holz und Feuer sind *yang*-Kraft, Metall und Wasser sind *yin*-Kraft. Die Erde ist sowohl *yin* wie *yang* zugeordnet. Diese Fünf Kräfte erzeugen und erobern einander, gemäß dem Lauf des Jahres.

3.

Darüber hinaus entspricht der Frühling dem *ki* des Holzes; unter seinem Einfluss ist es warm und mild. Weil der Sommer unter dem Einfluss von Feuer-*ki* steht ist zu dieser Zeit die Hitze am größten. Der Herbst steht unter der Führung des Metall-*ki*; es bläst der Westwind, der Charakter des Metall tritt in Erscheinung, die Blätter der Bäume und Pflanzen verfärben sich golden und fallen ab, (die Energie) kehrt zur Wurzel zurück. Im Winter herrscht das *ki* des Wassers; es gibt Schnee, Frost und Kälte. Über diese vier Einflüsse hinaus werden noch 72 weitere Tage geleitet. Die letzten 18 Tage der vier Jahreszeiten stehen unter dem Einfluss der Erde (*doiyô*). So entsprechen fünf Jahreszeiten mit insgesamt 360 Tagen dem Ablauf eines Jahres. Wird der Erde eine Richtung zugeordnet, so steht sie im Zentrum, weswegen die Tage am Ende des Sommers am meisten Bedeutung besitzen. Diese Tage am Ende des Sommers sind daher die heißesten und feuchtesten. Diese 'Kräfte der Fünf Wandlungsphasen' (*gogyô no ki*) sind grenzenlos und überfließend wie das Wasser des Ozeans; zwischen Himmel und Erde gibt es in allen Richtungen und nach allen Seiten keinen Ort, der nicht voll und ganz von ihnen erfüllt ist. Sie finden sich in einem einzelnen Hirsekorn ebenso wie in riesigen Felsen. Die Wolkenbildung, das Fallen von Regen und Schnee, das Blasen des Windes, der Regenbogen und alle anderen mannigfaltigen und wunderbaren Dinge bestehen einzig durch die gegenseitige Erzeugung und Eroberung der Fünf Wandlungsphasen. Die Harmonie der Fünf Wandlungsphasen ruft die zehntausend Dinge ins Leben und ebenso den Menschen.

4.

Obwohl die Menschen eine Unmenge an Unterschieden aufweisen, haben sie alle ihren Anfang in den aus dem einen Prinzip hervorgegangenen Fünf Wandlungsphasen. Da der Mensch aus den Fünf Wandlungsphasen geboren ist, zeigt sich der eine Leib (*ittai*) in vielen

Erscheinungen (*bunshin*).<sup>611</sup> Ebenso ist es mit dem Wasser, welches, wenn es sich zusammenzieht oder verdichtet, als Reif, Schnee, Regen, Tau, Nebel, Hagel oder Schaum erscheint; im Schnee ist auch der Hagel, und im Schaum sind auch alle anderen Formen zusammen und gesondert enthalten – aber wenn man es berührt, ist es immer das gleiche Wasser. Daher ist der eine Leib des Menschen vollständig mit den fünf Wandlungsphasen ausgestattet. Wenn wir vom 'großen Körper' (*daitai*) sprechen, so entspricht das Fleisch im Inneren des Leibes der Erde, die unsere Grundlage ist. Das flüssige in Leib und Fleisch entspricht dem Wasser und versorgt uns. Die Wärme im Körper entspricht dem Feuer-Anteil in einem Selbst. Die festen Bestandteile des Körpers folgen und unterstützen die beweglichen Teile; durch sie hat man Teil am der Wandlungsphase des Metall. Haare, Muskeln und Zähne sind die Teilhabe an der Holz-Wandlungsphase. Unter den 'fünf Organen' (*gozô*), den 'sechs Eingeweiden' (*rokufu*) und den 'fünf Körpern' (*gotai*) werden Leber, Gallenblase, Augen, Nerven, Sehnen und Nägel durch die Holz-Wandlungsphase regiert. Herz, Dünndarm, Zunge, Blut und Körperhaar werden durch die Feuer-Wandlungsphase gelenkt. Nieren, Blase, Ohren, Knochen und Zähne steuert die Wasser-Wandlungsphase. Lunge, Dickdarm, Nase, Haut und Atmung werden von der Metall-Wandlungsphase gelenkt. Milz, Magen, Lippen, Fleisch, Muskeln und Milch unterliegen der Erde-Wandlungsphase. Der Punkt 'Tor des Lebens' (*ming-meng*) liegt bei der rechten Niere und ist dem Wasser zugeordnet. Der 'Dreifache Wärmer' muss durch mündliche Unterweisung erläutert werden. Darüber hinaus sind auch die 12 Hauptleitbahnen und die 15 Querbahnen (*luo*) mit der Lenkung der fünf Organe, der sechs Eingeweide und den Fünf Wandlungsphasen verbunden.

5.

Indem die Kräfte der Fünf Wandlungsphasen auf solche Weise Gestalt annehmen, sind sie als Ganzes durch das eine Prinzip des Himmels (*tenri*) gestützt. Die Teilhabe des Menschen am Prinzip des Himmels heißt Natur (*sei*). Das Sein des Himmels ist das Prinzip, das Sein des Menschen die Natur. Das Schilf aus Namba ist das Herz von Hamaogi aus Ise. Beginnt diese Natur an den Dingen zu empfinden, so nennt man das Gefühl (*sei*). Aber obwohl Natur und Gefühl eins sind, verhält es sich wie mit dem Wasser, welches ruhend oder aber in Bewegung als Welle erscheint. Dieses Gefühl teilt sich und es entstehen fünf weitere Empfindungen, nämlich Menschlichkeit (*jin*), Pflicht (*gi*), Sitte (*rei*), Weisheit (*chi*) und Aufrichtigkeit (*shin*). In den Fünf Wandlungsphasen entspricht Menschlichkeit dem Prinzip des Holzes, Pflicht dem

---

<sup>611</sup> Der buddhistische Terminus *bunshin* ('Teilleiber') bezeichnet die zahllosen Verkörperungen (*nirmanakaya*) des universellen Buddha (*dharmakaya*), in denen er den Wesen Beistand leistet.

Prinzip des Metalls, Sittlichkeit dem Prinzip des Feuers, Weisheit dem Prinzip des Wassers und Aufrichtigkeit dem Prinzip der Erde. Wie weiter oben erwähnt, sind Leib und Seele des Menschen aus den Kräften der Fünf Wandlungsphasen und dem einen Prinzip gebildet; und es gibt keinen Ort, wo dies nicht so ist. Darüber muss man Bescheid wissen. Leib und Seele des Menschen sind Teil der Erscheinungsformen (*bunshin*) der Fünf Wandlungsphasen; demzufolge sind Leib und Seele von einem Selbst ebenfalls durch die Fünf Wandlungsphasen bedingt. Hinzu kommt, dass das Prinzip der Fünf Wandlungsphasen auf das Prinzip des Himmels (*tenri*) hinweist, die Kräfte der Fünf Wandlungsphasen weisen auf die Kraft des Himmels (*tenki*) hin, und die Formen (*kei*) der Fünf Wandlungsphasen deuten auf die Formen des Himmels hin. Der Weg des Himmels (*tendô*) ist nichts anderes als dies. Darüber sollte man genau Bescheid wissen. Folglich gestaltet der Himmel Leib und Seele von einem Selbst. Da Leib und Seele von einem Selbst also Teile des Himmels bilden, ist man, was die eigene Führung anbelangt, zugleich in Übereinstimmung mit dem Weg des Himmels wenn man sich in Übereinstimmung mit dem Prinzip des eigenen Herzens befindet (*shinri*). Verstößt man gegen das Prinzip im eigenen Herzen, so bedeutet dass, gegen den Weg des Himmels zu verstoßen. Der Himmel ist Prinzip, und auch der Mensch ist Prinzip. Folgt man dem Prinzip, ist man eins mit dem Himmel. Das Ich ist nicht das Selbst, das Selbst ist das Prinzip. Das Prinzip ist nicht an sich, das Prinzip ist der Himmel.

6.

Solcherart lässt die Kraft von Himmel und Erde, *yin* und *yang* und der Fünf Wandlungsphasen aus dem Frühling den Sommer hervorgehen, aus dem Sommer den Herbst, aus dem Herbst den Winter und aus dem Winter wieder den Frühling. Das Wesen des Weges (*dôri*) ist höchste Natürlichkeit. Die Zehntausend Dinge folgen ihm, werden geboren und wachsen. Indem sie wachsen, wandeln sie sich, indem sie sich wandeln gelangen sie zur Reife. Zur Reife gelangt ziehen sie sich zurück, zurückgezogen werden sie neu geboren; wie ein Kreis ohne Anfang und Ende. Daher ist unter den Zehntausend Dingen nicht ein Einziges, das dem nicht folgt; weshalb zu altern für sie nicht den Tod bedeutet. Indem sie sterben kehren sie zum Ursprung der Fünf Wandlungsphasen zurück. Ebenso ist das Sterben der Menschen zu sehen. Das Wasser kehrt zu des Wassers Ursprung zurück, die Fünf Körper (*gotai*) trocknen aus und verbleiben ohne Feuchtigkeit<sup>612</sup> Das Feuer zieht sich zum Ursprung zurück, der Körper kühlt

---

<sup>612</sup> Allgemeine Bezeichnung für den ganzen Körper; speziell gebraucht für die fünf Teile Kopf und Rumpf, Arme und Beine bzw. für die fünf Bestandteile Muskeln und Sehnen, Adern, Fleisch, Knochen, Haut und Haare.

aus und keine Wärme verbleibt in ihm. Metall kehrt zum Ursprung zurück, die Körperkraft schwindet, der ganze Leib fällt in sich zusammen und ist bewegungslos. Danach, durch Verbrennen oder Begraben, kehrt die Erde zum Ursprung zurück. Versteift sich die Kraft in der Natur und löst sie sich vom Gemüt, so zerstreuen sich beide gegenseitig. Auch hierüber sollte man gut Bescheid wissen. Der eigene Körper kehrt zu den Fünf Wandlungsphasen zurück, die Fünf Wandlungsphasen kehren zurück zu *yin* und *yang*, *yin* und *yang* kehren zurück zur einen Kraft (*ikki*), die eine Kraft reicht tief in das eine Prinzip. Dieses äußerste hineinreichen führt zu einem neuen Beginn; so wie ein Kreis ohne Anfang und Ende ist. Daher wandelt sich das eine Prinzip des Himmels in die eine Kraft, in *yin* und *yang* und in die fünf Kräfte der Fünf Wandlungsphasen, ebenso wie Wasser zu Schnee und zu Eis wird. Insofern sie nur für eine kurze Zeit dem Menschen Gestalt geben, handelt es sich in Wirklichkeit nicht um das eigentliche Leben. Es ist ein Leben ohne Geburt (*fusei no sei*). Obwohl es dem Sterben ähnelt, ist es in Wirklichkeit nicht ein vollständiges Sterben. Es ist ein Sterben ohne Tod (*fushi no shi*). Sterben bedeutet, zum ursprünglichen einem Prinzip des Himmels zurückkehren. So ist es zum Beispiel mit dem Wasser, welches sich zu unzähligen Formen trennt, sich verdichtet und für eine kurze Zeit zu Schnee, Reif, Hagel, Schaum oder Eis wird; wenn aber seine Kraft erschöpft ist, egal wo es sich gerade befindet, löst es sich wieder und wird zum ursprünglichen Wasser. Dieses Leben und Sterben, welche sich bis in alle Ewigkeit wiederholen, sind nichts anderes als das Wesen des Wandels. Man braucht nur seiner Natur zu vertrauen und seinem Karma (*innen*) zu folgen.

7.

Wenn man sich solcherart in Übereinstimmung mit dem Prinzip befindet und in es eindringt, wird man gewiss zum Range des Amida-Buddha gelangen. Amida ist eine andere Bezeichnung für Muryôju. Man erreicht einen Zustand jenseits von Leben und Tod (*fusei-fumetsu*). Wer darüber gründlich nachdenkt, gelangt zu einem Zustand wie der Mond, der sich im Wasser spiegelt (*suigetsu*), wie das Bildnis in einem Spiegel oder wie die Erscheinung von Blumen in der Luft (*kuge*). Obwohl es sie zu geben scheint, sind sie nicht wirklich. Es ist nichts als Licht und Schatten. Die ist so, weil sie aus der ursprünglichen Leere geboren werden.

Deshalb heißt es im *Diamant-Sutra*:

‘Die Erscheinungen des Lebens kann man vergleichen mit einem Traum, einem Phantom, einer Wasserblase, dem glänzenden Tau oder einem Blitz – und so sollen sie gesehen werden.’

Wen man es gut versteht, auf diese Art mit dem Wesen des Weges (*dôri*) in Übereinstimmung zu gelangen, wieso soll man dann dem Leib verhaftet bleiben und den Tod fürchten? Der gewöhnliche Mensch, der Irrtümern und Täuschungen erliegt, hat dieses Wesen des Weges nicht verstanden. Wer sich nur bedingt mit den Fünf Wandlungsphasen in Harmonie befindet und bereits meint, wirklich zu leben und seinen Leib, da er aus den Fünf Wandlungsphasen gebildet ist, mit den Dingen gleichsetzt und an ihnen haftet, der ist tief an sich selbst verhaftet. Meint man, dass wenn die Fünf Wandlungsphasen in den Ursprung zurückkehren, dies wirklich Leben und Sterben bedeutet, gibt es großen Kummer. Wenn man daher meint, dass es in Wirklichkeit Leben und Tod nicht gibt, oder dass es sie gibt; und wenn man meint sie haben allerlei Bezüge zueinander oder haben keinen Bezug zueinander – dann gerät das Herz in Verwirrung. Man fürchtet den Tod und flieht ihn und liebt das Leben und begehrt es. Wenn das Herz solcherart verwirrt ist, bedeutet das für die tägliche Treue und Pflicht, dass man zwar mit Worten stark in der kriegerischen Tapferkeit ist; wenn es aber zum Treffen mit dem Feind kommt, ist es oft so, dass man von seiner Treue und Pflicht nichts mehr weiß. Auf diese Art wird man nie zum eigentlichen Wesen eines Kriegers gelangen. Dann wird bis in alle Ewigkeit der Name beschmutzt sein und zum Anlass für das Gespött der Leute werden; selbst bis in die Familie hinein wird man diese Schmach erdulden müssen.

Wie bedauernswert! Wie jämmerlich!

8.

Daher sind sowohl Leben und Tod, als auch das verweilen im Mutterschoß (*tainai*) durch die Bestimmungen des Himmels (*tenmei*) festgelegt. Die Zeit des Verweilens und des Nicht-Verweilens ist durch die gegenseitige Erzeugung und Eroberung der Fünf Wandlungsphasen bestimmt. Wenn man also den Tod nicht fürchtet, so wird man, auch wenn man voranschreitet und sich fortbewegt, nicht bloß den Tod finden [sondern auch das Leben]; wenn man das Leben liebt und den Tod verabscheut, so wird man, auch wenn man sich zurückzieht und flüchtet, nicht nur das Leben finden [sondern auch den Tod]. Ob man daher voranschreitet oder sich zurückzieht – Leben und Tod werden auf die gleiche Weise durch die Anordnung des Himmels geregelt. Daher kommt sich zurückziehen und dabei Leben zu wollen nicht dem vorangehen um zu leben gleich. Ebenso ist der Tod durch die Anordnung des Himmels bestimmt; und sich zurückziehen um zu sterben kommt nicht dem direkten Voranschreiten um zu sterben gleich. Ebenso ist es auch, wenn man sich einen Namen machen möchte; wenn es durch die Vorsehung bestimmt ist, kann man sich in der Nachhut der Armee keine größeren Verdienste erwerben als in der Vorhut.

Deshalb heißt es bei Konfuzius:

‘Leben und Tod haben ihre Bestimmung, Reichtum und Ansehen kommen vom Himmel.’<sup>613</sup>  
Auf diese Weise sind Leben, Sterben und Verweilen im Mutterschoß auf Geheiß des Himmels festgelegt. Aber auch wenn man sich grundsätzlich nach unten um die Angelegenheiten der Menschen bemüht und nach oben dem Weg des Himmels folgt, und zu Beginn seines Lebens durch die Anordnungen des Himmels festgelegt ist: ohne Erziehung, ohne Schutz und ohne Lehren, wie man Leben soll, muss man bestürzt feststellen, dass man einen unredlichen Tod findet, auch wenn man der Weisung des Himmels folgt. Es ist wie mit einem Sämling: die ersten zwei bis drei Monate bleibt er in der Erde, im vierten und fünften Monat beginnt er zu wachsen. Pflügt man ihn gut und gibt ihm Wasser, kann man eine Pflanze daraus ziehen. Dann schenkt man ihr Schutz und Obhut, damit sie nicht von Tieren gefressen wird, aber selbst nach neun oder zehn Monaten kann sie ganz natürlich durch Frost absterben. Zu Beginn dieses Lebens steht eine vom Himmel gegebene Ordnung, gemäß der Sämling wächst. Wenn man ihm keine Pflege schenkt, kein Wasser gibt, ihn nicht großzieht und ihn nicht durch eine Hecke davor schützt, von Tieren gefressen zu werden – wie sollte er dann, trotz der vom Himmel bestimmten Ordnung, ein natürliches Ende im neunten oder zehnten Monat finden können? Ebenso ist es mit der Lebensdauer (*jumyô*) der Menschen. Damit daher der Mensch eines natürlichen Todes sterben kann, wendet man alle Künste des Schutzes und der Pflege des Lebens (*yôjô*) auf. Es ist daher unnötig zu sagen, dass ein jeder um seine täglichen Pflichten bescheid wissen muss. Stehen Dinge von großer Dringlichkeit an, so bleibt nichts anderes zu tun, als kurzentschlossen den Gedanken an den sicheren Tod zu fassen. Wenn dies der Fall ist, wird man im Gegenzug den Schwierigkeiten entkommen und am Leben bleiben.

Deshalb heißt es bei Wu-tzu:

‘Der sichere Tod bedeutet das Leben.’

Denkt man dagegen daran, dass man Leben möchte und schützt sich, wird man den Tod finden: ‘Das sichere Leben bedeutet den Tod.’ Dieses Prinzip gilt es wirklich und gründlich zu verstehen. Dies gilt nicht nur für den Weg der Shinobi, sondern besitzt ebenso Gültigkeit für die Führung einer Armee oder den Kampf mit Schwert (*kenjutsu*), dem Speer (*yari*), der Hellebarde (*naginata*) und dem Langschwert (*tachi*). Beim Springen über Gräben oder von Abhängen verhält es sich oft genauso.

Wenn man nicht dem Selbst verhaftet ist, und mittels eines vom dreifachen Vergessen gestählten Geist (*tesshin*) kurzentschlossen die Bereitschaft zum Sterben ergreift und im Herzen frei von Bewusstsein (*ishiki*), Denken (*bunbetsu*) und Zielen (*chôgi*) ist, wird das Herz

---

<sup>613</sup> *Lun Yü*; XII.5

letztlich klar und unbeweglich und das Wesen der Dinge wird wie in einem Spiegel klar erfasst, ohne dass es auch nur die geringste Trübung von außen gäbe. Dann hat man keine Furcht mehr vor den Dämonen (*ma*),<sup>614</sup> gelangt in einem Augenblick unmittelbar zu seinem eigentlichen Selbst (*honshin*), und Anfang und Ende der Mechanismen (*ki*) sind unverdunkelt. Entsprechen die Veränderungen dem Prinzip, dann findet man sich ganz von selbst in den wechselnden Umständen zurecht, wie die Edelsteine, die um ein Tablett laufen oder ein Kürbis auf der Wasseroberfläche,<sup>615</sup> der Sieg wird nicht verlangt, aber von selbst erreicht,<sup>616</sup> und nicht nur entkommt man dem Ort des Todes und bleibt am Leben, sondern die Verdienste werden riesig und der Name wird bekannt unter den zehntausend Himmeln.

Deshalb heißt es bei Kūkai:

‘Das Schwert eines entschlossenen Herzens zerschlägt die Fesseln der vergänglichen Welt.’

Noch einmal: wessen Herz am Leben hängt und wer mit Bewusstsein und Vernunft seine Pläne und Ziele bestimmt, dessen Herz wird blind werden; und weil die Regungen seines Herzens nicht mehr beständig sind, wird das Wesen der Dinge verdunkelt. Weil das Wesen der Dinge im Dunkeln liegt, wird das Herz von äußeren Dingen in Verwirrung gebracht. Wenn man also die Dämonen vor einem fürchtet, wird das Herz gestürzt und gerät in blinde Verwirrung. Arme und Beine versagen den Dienst, die Gesichtsfarbe ändert sich und man kann nicht mehr richtig sprechen. Wenn man so Ninjutsu ausüben will, werden die Pläne von selbst offenkundig werden; und wenn man so kämpft, wird man nicht selten den Sieg verlieren. Dies sollte man sich sehr zu Herzen nehmen.

Das Herz ist wie ein Spiegel oder das Wasser. Das wahre Wesen (*hontai*) des Wassers und eines Spiegels ist ursprüngliche Bewegungslosigkeit; rein und klar. Aber wegen der Verunreinigungen durch den Schmutz und Staub der äußeren Dinge sowie der durch die Winde und Menschen von außen verursachten Bewegungen geht die Reinheit und Bewegungslosigkeit des wahren Wesens verloren; und obwohl man den zehntausend Dingen gegenüber steht, vermag man sie nicht zu reflektieren.

---

<sup>614</sup> Es handelt sich um eine Dämonengruppe aus der hinduistisch-buddhistischen Mythologie, die die Erleuchtungssuchenden daran hindert, auf ihrem Weg voranzuschreiten (sk. *marā*).

<sup>615</sup> Vgl. Takuan, *Fudōchishinmyōroku*: „Eine Kürbisflasche untertauchen, das tut man mit der Hand. Wirft man eine Kürbisflasche ins Wasser und drückt sie mit der Hand nach unten, so rollt sie nach einer Seite weg und taucht hüpfend wieder auf. Wie man es auch anstellt, sie ist ein Ding, das nicht an einer Stelle bleibt. Der Geist eines Menschen, der angelangt ist, bleibt bei keinem Ding auch nur einen Augenblick stehen. Er ist wie eine Kürbisflasche, die man unter Wasser drückt.“ (Wilson, *Zen in der Kunst des kampflösen Kampfes*; S.39)

<sup>616</sup> Vgl. *Tao Te King*; Kap. 73

Ebenso ist es mit dem wahren Selbst (*honshin*), das rein, klar und bewegungslos ist. Wie sich die Dinge im Wasser zu allen Seiten widerspiegeln, so vermag es Gutes und Böses, wahres und falsches im Wesen der Menschen zu reflektieren. Aber durch Verunreinigungen ist es wie ein Spiegel, auf dem die Dinge nicht klar erscheinen können.

Wenn also durch die sechs Sinne (*rokkon*) die sechs Verblendungen (*rokujin*) und die sechs Begierden (*rokuyoku*) eingeschleppt werden, wird das Herz unvermeidlich getrübt und ist in seinem Handeln nicht mehr klar und rein; dann vermag es nicht mehr nach allen Richtungen die Dinge widerzuspiegeln. In seinen Bewegungen ist es dann wie getrübt Wasser oder ein beschlagener Spiegel. Deshalb gibt es keinen Feind außer dem blinden Herz und keinen Freund außer dem wahren Selbst. Wenn man dieses Prinzip gründlich durchdringt, gelangt man sicher zum wahren Selbst; und wenn das Herz mit diesem Prinzip im Einklang ist, kann man überall hin gelangen und große Verdienste erwerben.

Es gibt ein altes Lied von Ninagawa Shinsaemon, welches Zeugnis dafür liefert, den Tod nicht zu fürchten:<sup>617</sup>

‘Von der Vergangenheit bis zur Zukunft ist es nur ein Moment;

In dem Regen fällt und der Wind bläst.

Von fünf Leuten kehren nur vier zurück;

Jetzt ist die Leere des Himmels mein Ziel geworden.

Geboren, und schon in der Morgendämmerung sterben;

Das Geräusch des Windes, der morgen Abend durch die Kiefern streicht.’

Und ein Lied von Ôta Dôkan lautet:<sup>618</sup>

‘Das Leben ist geborgt von der verstreichenden Zeit;

Leben und Leben zu erfahren sind eins.’

Dieses Lied kreierte Dôkan, als er sich bei einem Sängerwettbewerb (*uta-kassen*) gegen seine Gegner durchsetzte. Diejenigen, die auf solche Art Leben und Tod überwunden haben, ziehen an der Grenze von Leben und Sterben vorbei, wie die Töne der Flöte eines Hirten an einem Berg.

9.

In alten Zeiten gab es einmal einen Dieb, dessen Sohn folgendes dachte:<sup>619</sup>

---

<sup>617</sup> Die Familie der Ninagawa hat mehrere Dichter und Sänger hervorgebracht, u.a. Ninagawa Chiun (gest. 1447) und Ninagawa Chikanaga (gest. 1607).

<sup>618</sup> 1432-1486; Kriegsfürst und Sänger der Muromachi Zeit.

‘Letzten Endes werde ich die Methoden des Stehlens nicht lernen. Wenn ich nach dem Tod meiner Eltern stehlen muss, werde ich nicht wissen, wie ich mich damit durchschlagen soll.’ Als er dies seinen Eltern erzählte, entschlossen sie sich, ihn die Methoden zu lehren. Seine diebischen Eltern sagten, wenn sie ihn also unterrichten sollen, so möge er in dieser Nacht heimlich in ein Haus eindringen, die Truhe öffnen, den darin befindlichen Schatz entwenden und selbst in die Truhe steigen. Der Sohn vertraute auf die Anordnungen seiner Eltern und stieg in die Truhe und zog den Deckel so zu, dass das Schloss von außen versperrt war. Dann kamen seine Eltern herangeschlichen und nahmen sich die Beute; schließlich begannen sie ‘Diebe! Diebe!’ zu rufen und ergriffen die Flucht. Dies hörte der Hausbesitzer und stand auf, aber da er nur die Davonlaufenden sah, jedoch nicht wusste, ob ihm etwas entwendet worden war, legte er sich wieder hin. Der junge Dieb in seiner Truhe dachte sich: ‘Was haben meine Eltern da bloß gemacht?! Da ich nicht bereits jetzt schon durch die Nacht flüchte, wie soll es mir da noch gelingen?’ So verharrte er und konnte vor Verwirrung nur einen Plan fassen: er machte stürmisch das Nagen und Beißen von Mäusen nach. Dies hörte der Hausbesitzer und sagte zu sich: ‘Irgendwie bin ich diese Nacht etwa unruhig.’ Also stand er auf und sah nach, fand aber keinen, der die Geräusche verursacht haben könnte. Da sagte er zu sich: ‘Die Geräusche hören sich an, als ob sich Mäuse in meiner Truhe befänden.’ Also öffnete er das Schloss und wollte hineinschauen; genau in dem Moment, als er den Deckel hob sprang der junge Dieb, der sich in der Truhe versteckt hatte heraus, versetzte dem Hausbesitzer einen Stoß und rannte davon. ‘Ein Dieb!’ dachte sich der Hausbesitzer und rannte dem wie besessenen Flüchtenden hinterher; der junge Dieb aber kletterte in einen Brunnen und hielt sich am Rand fest, wo er wieder zu Atem kam. Dann warf er einen großen Stein vom Rand in den Brunnen und setzte seine Flucht fort. Als die Verfolger das Geräusch von dem Stein hörten, dachten sie der Dieb sei in den Brunnen gefallen; dieser aber war währenddessen nach Hause zurückgekehrt, wo er von seinen Eltern gefragt wurde: ‘Wie konntest du zurückkehren?’ Die Eltern hörten ihm zu und fragten ihn dann, ob er ein Dieb werden wolle. Darüber hinaus klärten sie ihn auf, warum sie ihn auf solche Art geopfert hatten. Das Kind sollte preisgegeben werden, es sollte gefangengenommen werden, dann sollte es flüchten und mit dem Leben davonkommen. Die anderen Leute wussten nichts davon, dass sie ihn so zum Opfer machten und ihn unter sie schickten.

Jedenfalls macht ein Herz, dass sich schützen will, mit dem Verstand und dem Bewusstsein seine Pläne. Aber erst wenn man sich selbst aufgibt, und das Herz frei von Verstand und

---

<sup>619</sup> Die Geschichte stammt von Wu-tsu Fa-yen (Goso Hōen; 1024-1104), einem Meister der Yōgi-Schule des Rinzai-Zen. Siehe auch: Suzuki, *Za-Zen – Die Übung des Zen*; S.126 (‘Einbrecherkunst’)

Bewusstsein wird, gelangt man zu seinem wahren Wesen (*honshin*). Dann werden die Dinge und ihre Prinzipien (*jiri*) klar erfasst und man kann die der Zeit gemäßen Pläne ergreifen; dann schließlich wird man sein Leben erhalten.

10.

Wang Zhen-wu der Tang wollte das Land der Qin unterwerfen.<sup>620</sup> Daher versammelte er einige tausend Männer und ließ sie an Bord von Kriegsbooten gehen, segelte über das weite Meer in Richtung Qin und gelangte zu einem Qingqiao (Kiyobashi) genannten Ort. Verpflegung und Kleidung, die auf das Schiff geladen worden waren, ließ er an Bord; nur Waffen, Rüstungen und Kriegsgerät wurden abgeladen. Dann stieg er auf einen Berg, und überließ die Schiffe den Winden der Nacht an. Also sprach er zu seiner Streitmacht:

‘Schiffe und Ruder, Kleidung und Verpflegung sind aufgebraucht und davon getrieben. Meine Festung Changan liegt zehntausend Meilen über das Meer entfernt. Wenn wir also in den Kampf ziehen und nicht siegen, werden wir unsere Heimat nicht mehr wiedersehen können.’

Da wurden in seiner Armee selbst aus Feiglingen mutige Krieger; und da sie alle dem Tod geweihte Soldaten waren, gaben sie sich selbst auf, zogen mit Wang Zhen-wu voran in den Kampf und errungen schließlich einen großen Sieg über das Land der Qin.<sup>621</sup>

11.

Es gab einmal einen Ôoka genannten Mann, der immer wenn es zum Kampf mit anderen zu kommen schien, sein *mebari* ziehen musste.<sup>622</sup> Zog er sein *mebari* war ihm der Sieg gewiss; gebrauchte er es nicht, konnte er keinen Sieg erringen.

Eine auf solche Art erlangte Gewissheit sollte einem Sorgen bereiten. Dies ist jedem klar, der das Zeichen *shin* des Ninjutsu verstanden hat.

12.

Frage: ‘Würdet Ihr bitte erläutern, wie man durch das Geheimnis von Konfuzius und Buddha dazu gelangt, den Tod nicht zu fürchten und zu verabscheuen; würdet Ihr uns zudem das Wesen der Aufzeichnungen über die Worte und Taten der Alten eröffnen?’

---

<sup>620</sup> Auch Huan Shi-qian (Kan Seki-ken); Feldherr aus Jin.

<sup>621</sup> Vgl. Sunze, XI.9

<sup>622</sup> Das *mebari* ist ein kleines Messer am Griff des Schwertes (‘Augennadel’). Die Familie der Ôoka stammt aus Mikawa und führt sich auf Fujiwara Norizane (1210-1235) zurück. Bekanntheit erlangte vor allem der Verwaltungsbeamte Ôoka Tadasuke (1677-1751), welcher auch die Feuerwachen in Edo neu organisierte.

Antwort: 'Haltet gut daran fest. Denn wenn ihr diese Inhalte richtig verstanden habt, kann beizeiten Furcht entstehen.'

Frage: 'Wie kann man diese Furcht besiegen?'

Antwort: 'Es ist alles eine Frage der Ruhe und Klarheit (*sabi*) des Herzens. Man muss jeden Tag an sich arbeiten. Wenn Ihr den Weg nicht erlernen könnt, muss auch das Verstehen der Prinzipien von Yin und Yang enden.'

Das Jahr hat Frühling und Herbst; Pflanzen und Bäume wachsen im Frühling, im Herbst ziehen sie sich zurück. Sonne und Mond haben ihren Auf- und Untergang. Es gibt Tag, und es gibt Nacht. Der Mensch wacht, und der Mensch schläft. Es gibt Leben, und es gibt Sterben. Der Frühling ist das Yang des Jahres und Leben; der Winter ist das Yin des Jahres und Sterben. Das Aufgehen von Sonne und Mond sind ihr Yang und Leben; ihr Untergehen sind Yin und Sterben. Das Wachen des Menschen ist Yang und Leben; das Schlafen des Menschen ist Yin und Sterben. Das Leben des Menschen ist Yang, das Sterben des Menschen ist Yin. Wenn man den Tod fürchtet, muss man den Winter des Jahres, das Untergehen von Sonne und Mond, die Nacht und den Schlaf ebenso fürchten. Der Schlaf ist das kleine Yin des Menschen. Der Tod ist das große Yin des Menschen. Wenn man den Schlaf nicht fürchtet, welchen Grund sollte es dann geben, sich davor zu fürchten, alleine zu sterben? Wenn man sich nicht um den Tod kümmert, vor was sollte man sich dann fürchten?

## HEIHÔ OKUGI KÔROKU - ONMYÔHEIGEN

1.

Wenn man nicht das Geheimnis des Kampfes kennt, d.h. um seinen Ursprung nicht Bescheid weiß, dann mag man wohl zu seinen Zweigen und Ästen fortschreiten wollen, doch wird man sich ganz von selbst verirren und vielerlei Zweifel werden sich auftun. Solcherart ist es unmöglich, der wahren Ordnung (*seiri*) und dem großen Weg (*daidô*) eines Samurai (*shi*) zu folgen. Daher soll nun der Ursprung des Kampfes erklärt werden. Der Ursprung des Kampfes liegt in den zwei Prinzipien von Yin und Yang. Aus diesem Grunde muss man über das Erscheinen der beiden Prinzipien Yin und Yang, Himmel und Erde, unterrichtet sein. Von dort wird man zum Verständnis über den Ursprung des Kampfes gelangen. Ist man nicht über die ihm zugrundeliegenden Prinzipien Yin und Yang unterrichtet, vermag man nicht dorthin zu gelangen. Daher heißt dieses Kapitel 'Der Ursprung des Kampfes in Yin und Yang'.

2.

DIE ZEHNTAUSEND DINGE GEHEN NICHT AUS HIMMEL UND ERDE HERVOR,  
YIN UND YANG SIND DER URSPRUNG VON HIMMEL UND ERDE.  
DAHER: DAS EINE ERZEUGT DIE ZWEI,  
DIE ZWEI ERZEUGEN DIE DREI,  
DIE DREI ERZEUGEN DIE ZEHNTAUSEND DINGE.<sup>623</sup>

Dies ist eine Aussage über den Anfang der Dinge. 'Zehntausend Dinge' bezieht sich ganz allgemein auf alle Dinge zwischen Himmel und Erde. Nimmt man nun noch alle Lebensformen mit (*ujô*) und ohne (*mujô*) Bewusstsein hinzu, so sind die Worte wirklich umfassend.<sup>624</sup> Der Himmel entspricht Yang, die Erde Yin. Alle Dinge kommen durch diese beiden Prinzipien zutage, darüber hinaus gibt es nichts. Das Leichte und Klare steigt nach oben und bildet den Himmel, das Schwere und Trübe sinkt nach unten und wird zur Erde.<sup>625</sup> Solcherart entstehen diese beiden. Dies ist gemeint, wenn es heißt, das Himmel und Erde sich an die Ordnung von Yin und Yang halten. Fragt man nach dem Ursprung von Yin und Yang, so gibt es nur das Eine, das 'Höchste Letzte' oder Absolute (*taikyoku*), sonst nichts. Daher

---

<sup>623</sup> *Tao Te King*; Kap.42

<sup>624</sup> Bezieht sich auf Menschen einerseits sowie auf Tiere, Pflanzen, Berge und Flüsse etc. andererseits.

<sup>625</sup> „Wenn man nach Kategorien vorgeht und im einzelnen untersucht, gibt es nichts, an dem sich nicht das Wirken von Yin und Yang in ihrer Reinheit und Trübheit zeigte.“ (*Tengujeijutsuron*)

wird es 'Das Eine' genannt. Diesem Einen entstammen Yin und Yang, Himmel und Erde. Das ist gemeint wenn es heißt: 'Die Bewegung des Absoluten bringt Yang hervor, aus dessen Ruhe geht das Yin hervor.'<sup>626</sup> Nun ist es verständlich, wenn gesagt wird: das Eine ist das Absolute, die Zwei sind Himmel und Erde, Yin und Yang, die Drei sind Himmel, Erde und Mensch (*sanzai*).<sup>627</sup> Im Raum zwischen Himmel und Erde wird der Mensch geboren. Wenn man das umfassende und erhabene Wirken (*fûsai-shôrin*) von Himmel und Erde erkannt hat, versteht man das Sein aller Dinge und weiß, was das wunderbare Wesen (*reichô*) des Menschen ausmacht.<sup>628</sup> Gäbe es die zehntausend Dinge, aber den Menschen nicht, so wäre doch alles vergebens. Dass dem so ist, versichern auch die Worte der alten Heiligen (*hijiri*), und auch ich selbst habe da keine Zweifel.

3.

DAS NICHTSEIENDE IST DER URSPRUNG DES EINEN;

LAUTLOS, UNSPÜRBAR,

IST IM NICHTSEIENDEN DER ANFANG ALLES SEIENDEN.<sup>629</sup>

SO HEISST ES BEI LAOTSE:

'DAS NAMENLOSE IST DER ANFANG VON HIMMEL UND ERDE.'<sup>630</sup>

Auch wenn es in der Lehre des Chou heißt, dass 'das Höchste Nichts der Ursprung des Absoluten' ist, so gibt es doch keine 'Höchstes Nichts' genannte Struktur (*ri*) vor dem 'Höchsten Letzten'. Auf das Prinzip vor dem Entstehen der Dinge im ununterschiedenen Chaos (*konton*) verweist die Bezeichnung 'Höchstes Letztes'; daher kann es im Zustand des Nichtseins nicht auch nur eine Sache geben. Mit 'Chou' ist Chou Mao-shu gemeint. Von ihm stammt das 'Diagramm der Erläuterung des Höchsten Letzten', in dem das Höchste Nichtsein dem Höchsten Letzten zugrunde gelegt wird. Diese Erklärung aber nehmen wir nicht an. Dies habe ich in meiner Abhandlung 'Wesentliches der heiligen Lehren' (*seikyô-*

---

<sup>626</sup> So heißt es bei Chou Tun-i (auch Chou Mao-shu oder Chou Lien-hsi; 1017-1073) in seiner *Erklärung zum Diagramm des Höchsten Letzten* (Vgl. z.B. Schwarz, *So sprach der Weise*; S.166)

<sup>627</sup> „Der Mensch vereint in sich die Geisteskräfte von Himmel und Erde; in ihm gleichen sich die Prinzipien des Lichten und Schattigen aus, in ihm treffen sich die Geister und Götter; in ihm finden sich die feinsten Kräfte der fünf Wandelzustände.“ (*Li Yün – Die Entwicklung der Sitte*)

<sup>628</sup> „Der Weg von Himmel und Erde ist weit und fest und hoch und klar und ununterbrochen und dauernd.“ (*Dschung Yung – Maß und Mitte*)

<sup>629</sup> *Tao Te King*; Kap.40

<sup>630</sup> *Tao Te King*; Kap.1

*yôroku*) ausgeführt.<sup>631</sup> Für den Bereich des Nichtseins gilt, dass er unspürbar und nicht zu hören ist, wie es auch im *Dschung Yung* (‘Maß und Mitte’) geschrieben steht.<sup>632</sup> Ist da etwas zu hören, so tritt auch eine Form (*katachi*) in Erscheinung, gibt es etwas zu spüren, so ist es von Gestalt begleitet. ‘Unhörbar, unspürbar’ meint vor einer Formwerdung. Dies sind nicht meine eigenen Worte, sondern die des ‘Alten Meisters’ (Laotse).<sup>633</sup> Indem man sie heranzieht, wird der Sinn dieser Gesetzmäßigkeiten deutlich dargelegt.

4.

IN DER BEWEGUNG HEIßT ES YANG,

IN DER RUHE HEIßT ES YIN.

DAS KLARE UND LEICHTE STEIGT AUF UND HEIßT HIMMEL,

DAS TRÜBE UND SCHWERE SINKT NIEDER UND HEISST ERDE.

AN DEM ORT, DA SICH KLARES UND TRÜBES VONEINANDER SCHEIDEN

NEHMEN HIMMEL UND ERDE GESTALT AN;

DORT IST DER URSPRUNG ALLER GESTALTUNG.<sup>634</sup>

‘In der Bewegung ist es Yang’. Bewegung, Anwachsen, Lebhaftigkeit, Direktes sind allesamt Yang. ‘In der Ruhe ist es Yin’. Ruhe, Bewegungslosigkeit, Hereinnehmen, Abnahme, Indirektes sind allesamt Yin. ‘Klares und Leichtes’ werden anhand der Trennung von Himmel und Erde, Yin und Yang erläutert. Das Klare und Leichte steigt auf und heißt Himmel, das Trübe und Schwere sinkt nieder und heißt Erde. Weil dies so ist, bedeckt der Himmel die Erde, während die Dinge auf der Erde ausgebreitet sind. Was die Gestalt von Himmel und Erde betrifft heißt es, dass der Himmel rund und die Erde eckig sei. Daher sind ‘das Runde und das Eckige’ der Ursprung von allem. Dass das Klare den Himmel und das Trübe der Erde zugehört, wird als ‘universelle Ordnung’ (*ri*) bezeichnet. Dass der Himmel rund und die Erde eckig ist wird als ‘Wesen’ (*tai*) bezeichnet. ‘Bedecken’ und ‘Ausgebreitet sein’ bezeichnet man als ‘Funktion’ (*yô*).

---

<sup>631</sup> Siehe Gerhard Leinss, *Yamaga Sokô: Seikyô yôroku* (‘Kompendium der Weisenlehre’); Wiesbaden 1989

<sup>632</sup> „Der Himmel schafft lautlos und ohne Spur.“

<sup>633</sup> „Wir halten Ausschau, und nichts ist zu sehen. Wir lauschen, und nichts ist zu vernehmen. Wir machen Gebrauch davon, und es erschöpft sich nie.“ (*Tao Te King*; Kap.35)

<sup>634</sup> Wörtlich: ‘des Runden und Eckigen’. Himmel-Zeit-Rund / Erde-Raum-Eckig; vgl. Wilhelm, *Li Gi – Das Buch der Riten, Sitten und Bräuche*; S.159

5.

TRENNEN SICH DAS TRÜBE UND DAS KLARE VONEINANDER,  
ZEUGT DIES DIE FÜNF WANDLUNGSPHASEN.  
BEWEGUNG UND RUHE BEDINGEN EINANDER,  
WASSER UND FEUER STREBEN AUSEINANDER;  
DIES HEIßT MAN DEN URSPRUNG DES KAMPFES IM NICHTSEIN.  
SOLCHERART EXISTIERT NICHTS GEGENSÄTZLICHES;  
OHNE GEGENSÄTZLICHES ZU SEIN BEDEUET, KEINE FEINDE ZU HABEN.  
DIES WIRD NICHT-HANDELN GENANNT.  
ALSO HEIßT ES BEI LAOTSE:  
‘SEIN UND NICHTSEIN ERZEUGEN EINANDER,  
SCHWIERIG UND LEICHT ERGÄNZEN EINANDER,  
LANG UND KURZ FORMEN EINANDER,  
HOCH UND NIEDRIG NEIGEN ZUEINANDER.’<sup>635</sup>

Solcherart bilden das Klare und das Trübe, Yin und Yang, die ‘Zwei Prinzipien’ (*ryôgi*). Die zwei Prinzipien werden zu den ‘Vier Bildern’ (*shishô*) - ‘Großes Yin’, ‘Kleines Yin’, ‘Großes Yang’, ‘Kleines Yang’. Die vier Bilder schaffen die ‘Acht Zeichen’ (*hakke*) von ‘Erde’, ‘Berg’, ‘Wind’, ‘Feuer’, ‘See’, ‘Donner’, ‘Wasser’ und ‘Himmel’ sowie die ‘Fünf Wandlungsphasen’ (*gogyô*) von ‘Holz’, ‘Feuer’, ‘Erde’, ‘Metall’ und ‘Wasser’ und die diesen zugehörige Ordnung der gegenseitigen Hervorbringung und Eroberung. Dies ist die Ursache der Relativität alles Seienden, oder anders ausgedrückt, des Geraden und des Gebogenen, des Hervorbringen und des Eroberns, der wechselnden Aufeinanderfolge. Tiefstes Yin ist der Keim des Yang; höchstes Yang ist der Keim zu Yin. So wie die fünf Wandlungsphasen und die acht Zeichen in die vier Bilder und die vier Bilder in die zwei Prinzipien zurückkehren, so enden die zwei Prinzipien im Grunde des Nichthandelns des einen Höchsten Letzten (*taikyoku*). Dies ist der naturgemäße Weg von Himmel und Erde.<sup>636</sup> Dies ist zugleich der Ursprung des Kampfes. Nichthandeln und Nichtsein äußern sich in den zwei Prinzipien des Höchsten Letzten; Yin steht dem Yang und Yang dem Yin gegenüber, Wachstum führt zu Niedergang und Niedergang führt zu Wachstum. Obwohl wir vom ‘Ursprung des Kampfes’ sprechen gibt es da doch keine besondere Lehre. Der Ordnung des Himmels (*tenri*) Folge leisten und, wenn es unvermeidlich ist, zu kämpfen und zu töten: das

---

<sup>635</sup> *Tao Te King*; Kap.2

<sup>636</sup> Vgl. *Tao Te King*; Kap.25

ist der Weg des Kriegers. Wer seinen Begierden erliegt und einfach wild drauflos kämpft, der folgt nicht wirklich dem Weg des Kriegers. Wer dem Banner des erlauchten Herrschers (*shinkun*)<sup>637</sup> folgen möchte, der sollte darüber gut nachdenken. Das Zeichen 'tai, tsui' ('Gegenüberstehen') bedeutet, dass ein Ding nur durch ein Anderes da ist. Mit dem Aufkommen einer Sache entsteht zugleich deren Gegenstück. Das Zeichen 'gû' kann soviel wie 'aufeinanderfolgen' (*narabu*), 'zusammentreffen' (*au*), 'erwidern' (*kotaeru*) oder 'Form, Gestalt' (*katachi*) bedeuten. Zusammen bedeuten sie soviel wie 'konträre Positionen im Bewusstsein anzeigen'. Sie verweisen auf die Unterscheidung zwischen 'Mir' und einem 'Anderen'; so entsteht die Vorstellung von einem 'Feind', wo es vorher nur Nichtsein gab. Gibt es daher kein Ich-gebundenes Bewusstsein, gibt es auch keinen Gegner und kein Leiden. Dies wird 'Nichthandeln' genannt. Eben dies ist gemeint mit den Worten des 'Alten Meisters': 'Sein und Nichtsein erzeugen einander, Schwierig und Leicht ergänzen einander, Lang und Kurz formen einander, Hoch und Niedrig neigen zueinander.'

6.

DAS URSPRÜNGLICHE WESEN DER STRAHLENDEN GEISTESKRAFT,

NOCH VOR JEDEM GEDANKEN,

AN DEM ORT, DA SICH DIE GEFÜHLE NOCH NICHT REGEN,

DAS NAMENLOSE UND NICHTSEIENDE CHAOS

OHNE DUALITÄTEN.

WENN DER WILLE IN BEWEGUNG GERÄT,

TRETEN FREUDE UND WUT, TRAUER UND FROHSINN AUF.

DIES WIRD DIE TRENNUNG VON YIN UND YANG GENANNT.<sup>638</sup>

Geisteskraft (*toku*) ist die Bezeichnung für das die verschiedenen Wege zur Vollendung bringende. Sie erstreckt sich von Fürsten und Herrschern bis zum einfachen Volk und wohnt allen Wegen inne. Keiner der sich in Übereinstimmung mit der Ordnung des Himmels (*tenri*) befindet und nicht von ihr erfüllt wäre. 'Strahlend' bezieht sich auf die Klarheit und Helle der von dieser Kraft erfüllten Orte. 'Ursprüngliches Wesen (*hontai*) strahlender Geisteskraft' meint das sich in Übereinstimmung mit der Natur und der Ordnung und Weisung des Himmels (*tenri-tenmei*) befindliche Nichthandeln (*mu-i*) und Nichtsein; frei von persönlichen und menschlichen Begierden und Wünschen. Die menschliche Natur (*sei*) ist ursprünglich

<sup>637</sup> 1.Ehrbezeichnung für das Göttliche (*kami*) 2.Ehrentitel für herausragende Staatsbeamte

3. Ehrenbezeichnung für Tokugawa Ieyasu

<sup>638</sup> Vgl. *Daigaku*

gut;<sup>639</sup> die von allen Verunreinigungen (*kegare*) freie menschliche Natur wird als ihr 'ursprüngliches Wesen' bezeichnet. Ebenso sind Nichthandeln und Nichtsein der strahlenden Geisteskraft des ursprünglichen Wesens frei von jedem Gedanken. Ohne jede Regung von Gedanken treten auch keine Emotionen (*shichijô*) in Erscheinung.<sup>640</sup> 'Chaos' bezeichnet die Gestalt der ursprünglichen Energie (*genki*) vor ihrer Trennung in Klares und Trübes.<sup>641</sup> Zum Zeitpunkt des Namenlosen und des Nichtseins sind Klares und Trübes noch nicht unterschieden; zur Zeit des Chaos gibt es nicht eine Sache, weder Unterschiedenes noch Gleiches. 'Wenn' meint, dass etwas erfolgen muss.<sup>642</sup> 'Wille' (*i*) bezieht sich auf Regungen des Geistes (*kokoro*), noch vor der Verstandestätigkeit. Richtet sich der Wille auf etwas, gerät der Geist in Bewegung; das ist gemeint mit 'vor der Verstandestätigkeit'. 'In Bewegung geraten' heißt es, weil der Wille unabhängig von Gut und Böse [durch die Dinge der Außenwelt] in Bewegung versetzt wird. Gerät der Wille in Bewegung, treten Gedanken in Erscheinung; im namenlosen und nichtsseienden Chaos erfolgt die Unterscheidung zu Klarem und Trüben. Mit der Bewegung des Willens entstehen Freude und Wut, Trauer und Frohsinn. Wie bereits gesagt sind Freude und Frohsinn Yang, Wut und Trauer Yin zugeordnet. Es heißt, die Gefühle, Gut und Böse sowie Yin und Yang haben ihren Ursprung, ihre Entwicklung und ihren Niedergang im Innern.

7.

AUS DEM MECHANISMUS DER UNTERSCHIEDUNG VON RICHTIG UND FALSCH  
 GEHT DIE GEGENSEITIGE BEDINGTHEIT ALLER DINGE HERVOR  
 SOWIE ALLES DAZWISCHEN LIEGENDE.  
 ENTFERNT MAN SICH WEGEN ÄUßEREN DINGEN VOM WEG  
 FÜHRT DIES ZU LEID IM INNEREN WESEN  
 UND IRRIGE GEDANKEN TRETEN AUF.

---

<sup>639</sup> Meng-tzu (vgl. 4.1.2.)

<sup>640</sup> „Was sind nun die Gefühle der Menschen? Freude, Zorn, Trauer, Furcht, Liebe, Hass, Lust: diese sieben Dinge braucht ein Mensch nicht erst zu lernen, um sie zu kennen.“ (*Li Yün – Die Entwicklung der Sitte*)

<sup>641</sup> „Yuan Qi bezeichnet die pränatale Energie. Sie besteht vor der Existenz des Individuums und wird durch die Eltern übertragen. Gemeint ist die Übertragung des ursprünglichen Yang durch den Vater und des ursprünglichen Yin durch die Mutter und ihre Verschmelzung. Aus dieser Verschmelzung entsteht Yuan Qi, die Quelle des Lebens während der gesamten Existenz. Man sagt, dass Yuan Qi den Organismus von der Geburt an in den Prozess des Wachstums, des Lebens und dann des Todes hineinführt, denn aus diesem Hauch entwickeln sich die Energien des 'Späteren Himmels'. Yuan Qi ist also die wichtigste Form von Qi. Wenn es erschöpft ist, bedeutet das den Tod.“ (Requena, *Qi-Gong*)

<sup>642</sup> D.h. die später zu beobachtende Wirkung (die Gefühle) muss auf eine Ursache zurückführbar sein.

DANN WIRD DIE ENTSCLOSSENHEIT DES HERRSCHERS  
DER INVASION DES FEINDES ERLIEGEN.

‘Mechanismus’ (*karakuri*) meint den Prozess der gegenseitigen Unterscheidung von Richtig und Falsch, Yin und Yang.<sup>643</sup> Dabei steht ‘Richtig’ ‘Falsch’ und ‘Falsch’ ‘Richtig’ gegenüber, ebenso wie sich ‘Gut’ und ‘Schlecht’, ‘Yin’ und ‘Yang’ gegenüberstehen. Alle Dinge folgen dabei ohne Ausnahme den Bewegungen und Entwicklungen dieses Prozesses. Diese Gegenseitigkeit wird dabei als Yin und Yang bezeichnet. Unter ihrem komplementären Aspekt werden sie als Yang bezeichnet, unter ihrem konträren Aspekt als Yin. Zeugung ist nicht nur gut, und Zerstörung ist nicht nur schlecht. Zeit (*toki*), Raum (*tokoro*) und Position (*kurai*) müssen berücksichtigt werden. Mit der Lehre der ‘gegenseitigen Erschaffung und gegenseitigen Zerstörung’ verhält es sich genauso. Dies habe ich in meiner Schrift ‘Die drei Bedeutsamkeiten’ (*sanjû*) ausführlich erläutert. Ein einziger Gedanke ist Auslöser der gesamten Trennung und Unterscheidung in Richtig und Falsch, gut und schlecht. Am Anfang steht ein einziger Gedanke mit seinen Auswirkungen: dies gilt für das gesamte Reich ebenso wie für den Frieden im Land, für die Bildung der Persönlichkeit (*shûshin*) jedes Einzelnen und die Ordnung der Familie (*seika*).<sup>644</sup> Auch für den Untergang des Reiches und die Zerschlagung der Familien gibt es keine anderen Ursachen. Daher ist die Läuterung des Herzens (*shôshin*) und die Pflege der vitalen Kraft (*yôki*) wichtigstes Anliegen dieser unserer Schule. Das Wirken dieses Mechanismus ist derart dass, wenn man sich in seinen Handlungen von dem entfernt wozu einen der Weg verpflichtet und was es zu beschützen gilt, man sein wahres Wesen (*honshin*) verliert und es von äußerlichen Dingen überdeckt wird. Dadurch erleidet man innerlich großen Schaden und die vitale Kraft geht zugrunde. Das Bewusstsein gerät in Aufruhr und Verwirrung und man kann die Dinge nicht mehr erkennen und unterscheiden. Eben dies [zu verhindern] ist gemeint, wenn in den Schriften von der ‘Läuterung des Herzens’ und der ‘Pflege der vitalen Kraft’ gesprochen wird. Wenn wie eben angeführt das Herz in Unruhe gerät, die vitale Kraft nicht gepflegt und die Dinge nicht mehr unterschieden werden, dann vermag der Herrscher nur noch schwer richtig und falsch auseinander zuhalten und erliegt augenblicklich der Invasion des Feindes.

---

<sup>643</sup> „Der Meister sprach: Die Mechanismen zu erkennen, das ist wohl göttlich. Der Edle ist in seinen Beziehungen nach oben nicht schmeichelnd, im Verkehr nach unten nicht aburteilend; dies ist so, weil er um die Mechanismen weiß. Die Mechanismen sind der erste, unmerkliche Beginn der Bewegung; das, was vom Guten zuerst sichtbar wird. Der Edle sieht die Mechanismen und handelt sogleich, ohne den Tag abzuwarten.“  
(*Daiden*, ‘Großer Kommentar’ zum I-Ging, II.V.11)

<sup>644</sup> Vgl. *Daigaku*

8.

DIE GEGENSEITIGE BEDINGTHEIT DER DINGE,  
SEI ES ´ICH´ ODER ´GEGNER´,  
SEI ES ´EIGENSINN´ ODER ´WAHN´ GENANNT,  
WOHL ZU DURCHDRINGEN HEIßT,  
SICH SELBST ZU BEZWINGEN.  
VERMAG MAN DIES NICHT,  
VERLIERT MAN DIE STABILE UND NEUTRALE MITTE  
UND DER KLARE SPIEGEL DES BEWUSSTSEINS  
WIRD VON EINEM SCHLEIER GETRÜBT.  
SOLCHERART WÄCHST DIE VERBLENDUNG  
UND DAS WIRKEN IST OHNE RECHTES MA.  
EIN VERLASSENER, TOTES ORT,  
AUS DEM DIE DINGE EINSEITIG HERVORGEHEN  
UND IN VERWIRRUNG GERATEN.

´Dinge´ meint den durch einen einzigen Gedanken hervorgebrachten Mechanismus [der gegenseitigen Bedingtheit]. Aus einer einzigen Sache gehen ´Ich´ und ´Gegner´, ´Eigensinn´ und ´Wahn´ hervor. Wie bereits früher dargelegt, bringen die Regungen des Willens durch Orientierung an den Dingen der Außenwelt sowohl die Vorstellung eines ´Selbst´ als auch eines ´Gegners´ hervor, ebenso wie die menschlichen Begierden des Eigensinns, die allesamt dumm und einfältig sind. Wahres und Falsches können so unmöglich auseinandergehalten werden und Verirrung ist die Folge. Als Ursache von all diesem findet sich der Wille (*i*), dessen Regungen die unzhligten Unterscheidungen und Wandlungen, die Trennung von Gut und Böse, Richtig und Falsch hervorrufen. ´Sich selbst bezwingen´ (*koki*)<sup>645</sup> bedeutet, sich in den Regungen des Willens und am Wirken des Herzens tagtäglich vom Schlechten zu trennen und Gutes zu fördern sowie unermüdlich daran zu arbeiten, dass nicht ein Gedanke an das eigene Ich verbleibt. Darauf bedacht sein, Gutes stets vorantreiben und Schlechtes ohne Ausnahme hart zu ahnden – anhand dieser Richtlinie vermag man alle Taten und Handlungen richtig einzuschätzen (*kiku*). Die Güte und Rechtschaffenheit des Herrschers ebenso wie die konsequente (*jjun*) Treue eines Gefolgsmanns hängen von dem Bemühen

---

<sup>645</sup> „Der Meister sprach: Sich selbst bezwingen und die Riten wiederzubeleben, das ist wahre Menschlichkeit. Auch nur einen Tag sich selbst zu bezwingen und den Sinn der Riten in sich wiederzubeleben, und alles unter dem Himmel kehrte zu wahrer Menschlichkeit zurück.“ (*Lun Yi*; XII.1)

um Selbstbeziehung ab.<sup>646</sup> Dies muss verstanden und erarbeitet werden. Ist dieses Bemühen um Selbstbeziehung ungenügend, kann die rechte Ordnung und Mitte (*chûyo*) nicht erlangt werden.<sup>647</sup> Dann neigen sich alle Dinge auf die eine oder andere Seite; dies wird 'Verlust der Mitte' genannt. Ohne Mitte ist es nicht der Weg.<sup>648</sup> Verliert man die Mitte, mag es zwar auch weiterhin wie das Richtige scheinen, gewiss jedoch kommt man nicht vom Schlechten frei. Wenn sich nicht auch nur ein einziger Gedanke regt, ist das Bewusstsein wie ein klarer Spiegel (*meikyô*).<sup>649</sup> Man muss nicht alle Dinge ermessen und verstehen; wenn man aber auch nur einmal die Mitte verliert, ist man wie ein Spiegel, der aufgrund von Wolken oder Nebel die Dinge nicht klar widerspiegeln kann. Ebendies meint das Sprichwort von der 'Verschleierung der spiegelgleichen Weisheit'.<sup>650</sup> Ist die Arbeit der Selbstbeziehung ungenügend, ist der klare Spiegel des Bewusstseins von den menschlichen Begierden eines Ego bedeckt und verschleiert. Wohl und Wehe der Dinge können dann nicht wiedergegeben werden. Dies ist gemeint, wenn es bei Chu Hsi heißt: 'Die Zeit, da man von menschlichen Begierden bedeckt ist, ist eine dunkle Zeit.'<sup>651</sup> Wenn also ein entschlossener (*isshin*) Herrscher irrigen Gedanken verfällt und von der rechten Mitte abkommt, wird sein Handeln und Wirken ungemäß oder unzureichend und verliert seine Effektivität, egal wie groß seine Anstrengungen auch sein mögen. Was das ruhige, unvergängliche und mit den Sinnen nicht wahrnehmbare Sein vor jeder Regung des Willens betrifft, gilt: Weiß man nicht um das Maß und folgt dem Willen in seinem Begehren, geht die rechte Mitte auf jeden Fall verloren; alle Dinge neigen sich mehr und mehr zu einer Seite, man gerät in Verwirrung und die Fähigkeit zur Unterscheidung ist unerreichbar. Dies gilt ebenso für das Schießen mit dem

---

<sup>646</sup> Vgl. Meng-tzu – *Li Lou*

<sup>647</sup> „Bewirke Harmonie der Mitte, und Himmel und Erde kommen an ihren rechten Platz und alle Dinge gedeihen.“ (*Maß und Mitte*)

<sup>648</sup> „Der Weg darf nicht einen Augenblick verlassen werden. Dürfte er verlassen werden, wäre es nicht der Weg.“ (*Maß und Mitte*)

<sup>649</sup> „Dein Bewusstsein muss einem Spiegel gleichen, welcher jeden Gegenstand deswegen klar und genau reflektiert, weil die Spiegelfläche klar und formlos ist. Das Bewusstsein desjenigen, der den Weg beschreitet, muss so leer und klar wie eine Spiegelfläche sein (*mushin*). Mit diesem normalen Bewusstsein (*heijôshin*) ist für den Adepten kein Ziel unerreichbar.“ (*Heihôkadensho*)

<sup>650</sup> „Die Große, Vollkommene, Spiegelgleiche Weisheit (*daienkyôchi*) realisiert den erleuchteten Aspekt des Speicherbewusstseins. Wie ein Spiegel reflektiert diese erleuchtete Weisheit die kosmische Lebensenergie, die allen Dingen und Wesen innewohnt.“ (Yamasaki, *Shingon – Der esoterische Buddhismus Japans*)

<sup>651</sup> „Der Geist soll, ehe er sich einer Aufgabe widmet, Ruhe wahren, dann wird er, wenn er gebraucht wird, über Kraft verfügen. Wenn er aber in Zeiten der Ruhe nicht ruhig ist, sondern sich in wirren Gedanken zerstreut, wird er schon erschlaft sein, ehe ihm eine neue Aufgabe zufällt.“ (Schwarz, *So sprach der Weise*)

Bogen (*shajutsu*) und die Geschützkunst (*hōjutsu*): Verlässt man sich auf die irrigen Regungen seines Willens, neigt man zu einer Seite und entfernt sich vom rechten Maß; der Zusammenhalt (*fushi*) geht verloren und man kann das Ziel nicht treffen.<sup>652</sup> Daher heißt es von den Weisen, dass sie ´mit siebzig Jahren den Wünschen ihres Herzens zu folgen vermögen, ohne das Maß zu überschreiten´.<sup>653</sup> Damit ist gemeint, dass die Regungen ihres Willens ruhen und sie Maß halten, das Rechte ergreifen, das Üble tadeln und stets achtsam sind. Wie nun mit denen, die es nicht zum Rang eines Weisen bringen? Folgt man nicht dem Maß der rechten Mitte, ist größte Verwirrung die Folge.

9.

DER ZUSTAND DER MITTE IST AUSGEWOGEN, ZU KEINER SEITE NEIGEND;

DIE GEFÜHLREGUNGEN SIND AUSGEWOGEN.

ÄRGER UND HASS, ZUNEIGUNG UND LIEBE,

DIE FÜNF BEGIERDEN UND DIE SIEBEN EMOTIONEN –

FÜR SIE ALLE GILT:

GIBT ES EINE, GIBT ES ALLE.

DIES IST DER URSPRUNG DER EIGENARTEN UND GEGNERSCHAFT.

´Mitte´ bezeichnet den ausgewogenen, zu keiner Seite neigenden Zustand.<sup>654</sup> Wenn der Grund ohne Makel ist, werden auch die aus ihm entspringenden sieben Emotionen das rechte Maß nicht verfehlen. Um diese Ausgewogenheit zu erlangen ist es nötig, die Regungen des Willens zu berichtigen, das Gute zu fördern und vom Unguten abzulassen. Das Wirken eines solchen Geistes wird stets die rechte Mitte finden. Im Zustand der Ausgewogenheit werden sich die sieben Emotionen von selbst ausrichten. Auch wenn die sieben Emotionen ohne eine zugehörige Person nicht wirksam werden können, fallen sie doch ohne rechtes Maß in die Einseitigkeit ab und man kommt nicht mehr von ihnen los. Ärger und Hass, Zuneigung und Liebe, die fünf Begierden (*goyoku*)<sup>655</sup> und die sieben Emotionen: wenn eine da ist, sind alle da. Auch wenn ihr Wirken sich zehntausendfach äußert, ist ihr Ursprung doch nur einer. Alles hängt davon ab, ob man die Mitte hält oder verliert, ob man Gutes oder Schlechtes, Richtiges oder Falsches tut. Aus diesen Keimen erwächst die Vorstellung eines Selbst und

---

<sup>652</sup> Vgl. *I Ging*, Hexagramm Nr. 60

<sup>653</sup> *Lun Yü*; II.4

<sup>654</sup> Vgl. *Daigaku*

<sup>655</sup> Die aus den Kontakt der Sinnesorgane mit der Außenwelt entstehenden Begierden; auch das Verlangen nach Wohlstand, Geschlechtsverkehr, Speise und Trank, Ruhm und Schlaf.

eines Anderen; mit dem Auftreten einer Sache erscheint sogleich deren Gegenteil. Mit der Güte gibt es sogleich Eigensinn, mit der Rechtschaffenheit kommt die Falschheit, durch das Gute gibt es das Böse. Jede Sache bringt sogleich das ihr entgegengesetzte hervor.

10.

WENNGLEICH DER RAUM ZWISCHEN YIN UND YANG,  
TRÜB UND KLAR, RUND UND ECKIG  
VIELFÄLTIG UNTERSCHIEDEN IST,  
SO GIBT ES DOCH NICHTS, DAS UNTERLEGEN, UND NICHTS DAS ÜBERLEGEN WÄRE;  
KEINE ZUNEIGUNG ODER ABNEIGUNG.  
DAHER IST DAS WIRKEN DES WEISEN OHNE STOCKUNGEN,  
UND DER GÜTIGE MENSCH IST OHNE FEINDE.  
DER UNWISSENDE HAT ZUNEIGUNG UND ABNEIGUNG, VERTRAUTE UND FREMDE;  
IM KOMMEN UND GEHEN BEHINDERT ER SICH SELBST.

‘Zwischenraum’ (*kan*) meint den Bereich, aus dem die unterschiedlichen Phänomene hervorgehen. Das Klare entspricht Yang, das Trübe entspricht Yin; Yang entspricht der Erzeugung, Yin entspricht der Zerstörung. Es gibt Glück und Unheil, Rundes und Eckiges. Das Eckige [der Raum] gehört zur Erde und entspricht Yin, das Runde [die Zeit] gehört zum Himmel und entspricht Yang. Obgleich es auf diese Weise vielfältige Unterschiede gibt, ist da doch keine Überlegenheit oder Minderwertigkeit. Ebenso verhält es sich mit Zuneigung und Abneigung gegenüber den Dingen, keine kann als absolut gelten. Das Einhalten oder Verfehlen der Mitte bedeutet Gutes oder Schlechtes. Daher vermag man durch das Licht der Weisheit die richtigen Entscheidungen zu treffen ohne vom Mittleren Weg (*chûdô*) abzuweichen;<sup>656</sup> das Wirken ist ungehindert. Der Gütige erlangt daher ganz von selbst Ruhe des Geistes und seines Handelns (*ankô*); nichts verbleibt, was einen Gegner darstellen könnte. Daher heißt es auch: ‘Der Edle kämpft nicht; im Kampf aber ist ihm der Sieg gewiss.’ Dies ist das wesentliche Geheimnis der Kriegslehren (*heihô*). Wer sich darum nicht selbst bemüht, wird es nur schwerlich erlangen und befolgen können. Der Unwissende

---

<sup>656</sup> „Es ist mithin die Tugend eine vorsätzliche dauernde Beschaffenheit, die sich in der mit Rücksicht auf die eigene Person bemessene Mitte hält und durch die Vernunft bestimmt ist, also durch das Verfahren des Einsichtsvollen in jedem einzelnen Falle. Sie ist die Mitte zwischen zwei Fehlern, dem Zuviel und dem Zuwenig, indem diese beiden in den Erregungen und Handlungen das Rechte überschreiten oder nicht erreichen, während die Tugend die Mitte findet und wählt.“ (Aristoteles – *Nikomachische Ethik*)

verfällt stets in Einseitigkeit, sei es Zuneigung, Abneigung, Vertrautes, Fremdes; oder Zuneigung für Vertrautes und Abneigung gegen Fremdes. Dann handelt man in allen Angelegenheiten nach seinen persönlichen Vorstellungen; Mitte und Maß gehen verloren, Kommen und Gehen sind behindert und es gibt keinen Umlauf. Daher heißt es auch: 'Das Höchste Gut gleicht dem Wasser.'<sup>657</sup> Damit ist gemeint, dass es, hat man den rechten Weg der Mitte erlangt, keine Stockungen gibt. Weiter heißt es: 'Keine Pause bei Tag und Nacht.'<sup>658</sup> Damit ist gemeint, dass sich die rechte Aktivität ohne Unterlass fortsetzt. Da der Unwissende den Worten des Weisen nicht Folge leistet, geraten ihm die sieben Emotionen von selbst zu Gegnern und die Nähe zu Fleisch und Knochen entspricht der, als ob man mit seinem Todfeind im selben Boot säße (*go-etsu*).<sup>658</sup> Die Haltung frei von Feinden kann so nicht erreicht werden. Daher heißt es: 'Es gibt kein feindliches Land, es muss der Feind im eigenen Innern angegriffen werden.'<sup>659</sup>

11.

DER UNWISSENDE VERMAG NICHT AN DIE QUELLE DER ENTSCLOSSENHEIT  
UND DER GESETZMÄßIGKEITEN DES KRIEGES ZU GELANGEN.  
DANN VERDUNKELT SICH DIE ZUGRUNDELIEGENDE ORDNUNG WIE VON SELBST,  
UND DIE ABSICHTEN DES WAHREN WESEN GEHEN ZUGRUNDE.  
KEHRT MAN IN SOLCHEN ZEITEN ZUR SITTE ZURÜCK,  
IST GLEICHGEWICHT DIE FOLGE.

Die Unwissenden der Welt vernehmen nur von ihrem Selbst abgesonderte Lehren der Kriegskunst, aber vermögen nicht zur Quelle der Lehren in ihrem eigenen Innern vorzudringen. In der Folge verdunkelt sich die universale Ordnung (*ri*) ganz von selbst, die Bestrebungen des ursprünglichen Geistes (*honshin*) gehen zugrunde und Verwirrung ist unumgänglich. Daher erreicht man nicht den Ursprung kriegerischer Entschlossenheit und gelangt nicht an den Ort des noch nicht unterschiedenen Chaos; der große Weg und die

---

<sup>657</sup> „Der höchste Wert gleicht dem Wasser. Der Wert des Wassers bringt allen Nutzen, und doch geschieht dies ohne Wettstreit. Es verharrt an Orten, die andere verachten, und ist daher dem Tao nah verwandt.“ (*Tao Te King*; Kap.8)

<sup>658</sup> Anspielung auf die beiden verfeindeten Reiche Wu und Yue im China der Frühlings- und Herbstzeit. Vgl. Sunze; XI.14

<sup>659</sup> „Der Meister sprach: Der Schütze hat eines mit dem Edlen gemein: Wenn er das Ziel verfehlt hat, so wendet er sich um und sucht den Fehler bei sich selbst.“ (*Maß und Mitte*)

rechte Ordnung gehen verloren, die Fürsten ergreifen die Macht (*shashoku*)<sup>660</sup> und der Niedergang der Häuser und Familien von Volk und Untertanen ist nicht abzuwenden. Wenn man in solcher Lage, auch wenn es schon spät ist, zu den Sitten zurückkehrt und sich selbst bezwingt, sein Gesicht (*menboku*) wiederherstellt und den Spiegel seines Geistes (*shinkyô*)<sup>661</sup> von Befleckungen freimacht – dann ist es möglich dass sich im Reich wieder Frieden an Leib und Seele einstellt. Wenn solcherart ein Weiser die Regierung (*matsurigoto*) antritt, dann wird Frieden im ganzen Reich die Folge sein.

12.

UNTER DEM HIMMEL GIBT ES NICHT EINES EINZIGEN MENSCHEN REICH.

Es sind dies die Worte eines alten Weisen aus dem China der Han-Zeit. 'Unter dem Himmel' (*tenka*) meint die gemeinsame Teilhabe am ganzen Reich, die Partnerschaft von Staat und Familien. Edle und Fürsten sehen die Untertanen als ihre Kinder an; so gelangt man wie von selbst zu der oben genannten Ordnung des Altertums. Wäre da einer, der das Reich und die Familien als sein Eigen betrachtet, so könnte er sich nur schwer selbst bezwingen und wäre nicht fähig von sich aus dem Reich Frieden zu bringen. Schließlich würde er für große Teile des Volkes in Zuneigung oder Abneigung verfallen und der Untergang von Reich und Familien wäre unvermeidlich.

13.

IN JEDEM EINZELNEN

EXISTIEREN HIMMEL UND ERDE,

SONNE UND MOND,

DIE VIELFÄLTIGEN UND UNZÄHLIGEN ERSCHEINUNGEN,

DIE HUNDERT FAMILIEN UND DAS GESAMTE VOLK.

WENN DIE KRAFT DER ERLEUCHTETEN PERSÖNLICHKEIT NICHT MAKELLOS IST,

STÜRZEN SONNE UND MOND ZU BODEN,

---

<sup>660</sup> D.h. die Fürsten treten an die Stelle der zu verehrenden Gottheiten.

<sup>661</sup> „Der höchste Mensch gebraucht sein Herz wie einen Spiegel. Er geht den Dingen nicht nach und geht ihnen nicht entgegen; er spiegelt sie wider, aber hält sie nicht fest. Darum kann er die Welt überwinden und wird nicht verwundet. Er ist nicht der Sklave seines Ruhms; er hegt nicht Pläne; er gibt sich nicht ab mit den Geschäften; er ist nicht Herr des Erkennens. Er beachtet das Kleinste und ist doch unerschöpflich und weilt jenseits des Ichs. Bis aufs letzte nimmt er entgegen, was der Himmel spendet, und hat doch, als hätte er nichts. Er bleibt demütig.“ (Dschuang Dsi; VII.6)

VERÄNDERN SICH HIMMEL UND ERDE,  
IST UNFRIEDEN IN DEN FAMILIEN  
UND DIE MÄCHTIGEN FEINDE KÖNNEN NICHT ABGEWEHRT WERDEN.  
DANN GEHEN DAS WAHRE WESEN UND SEINE BINDUNG AN DIE MÄCHTE DER ERDE VERLOREN.

‘Jeder Einzelne’ meint jede individuelle Existenz, in der sich Himmel und Erde, Sonne und Mond ausbilden. Dies ist eins der höchsten Geheimnisse der Kriegslehren und soll hier nicht näher erläutert werden. Jeder der in das tiefste Innere seines Wesens vordringt wird es von selbst verstehen. Im Zentrum befindet sich der Leib (*tai*) strahlender Geisteskraft; wenn man in der Bewegung von der rechten Mitte abkommt, kann die Wirkung (*yô*) dieser Geisteskraft nicht klar scheinen und die lauterer und edlen Regungen des Bewusstseins gehen verloren. Wie soll so Frieden erreicht werden? Wenn Sonne und Mond niederstürzen und Himmel und Erde sich wandeln, ist das wie wenn das umfassende und erhabene Wirken von Yin und Yang ausbleiben. Wie sollen die hundert Familien (*hyakushô*) den Frieden wahren, wenn sich alle Dinge in ihr Gegenteil verkehren? Dann können die Feinde nicht abgewehrt werden und es kommt zu Nachlässigkeiten; das vom Himmel empfangene wahre Wesen (*honshin*) und seine Bindung zu den Erdgeistern (*shashoku*) geht verloren.<sup>662</sup>

14.

WIRD DIE ARBEIT DER SELBSTBEZWINGUNG ZU ENDE GEBRACHT  
SIND HIMMEL UND ERDE AUGENBLICKLICH GEORDNET.  
DIE ARBEIT ALLER BEAMTEN IST SICHERGESTELLT  
UND ES HERRSCHT FRIEDE IM REICH.  
DIES IST WAHRHAFTIGE KRIEGSKUNST.

Wenn man Tag und Nacht stetig und aufmerksam an sich arbeitet, in den Regungen und Äußerungen des Geistes Beschränkung erlangt, sich selbst bezwingt und zu den Sitten zurückkehrt – dann ist man wachsam und die strahlende Geisteskraft überschreitet nicht das rechte Maß; das Selbst gelangt dann sofort zur Ruhe. Tritt man ein Amt an, werden sich die Angelegenheiten des ganzen Reiches ordnen; es wird kein Irren in der Finsternis mehr geben und Hoch und Niedrig leben in Frieden. Dies ist eine wichtige Sache und bildet die Grundlage der Kriegskunst unserer Schule. Dies kann als wahrer Weg des Kriegers bezeichnet werden.

---

<sup>662</sup> *Lun Yü*; XI.25

15.

WER DIESEN URSPRUNG DES KAMPFES NICHT AUSREICHEND ERGRÜNDET, WIRD,  
AUCH WENN ER ZEHNTAUSEND SCHRIFTEN REZITIERT  
IN DER TECHNIK ZUR VOLLENDUNG GELANGT  
ODER EIN SAMURAI IST DER ALLERLEI LEHREN STUDIERT UND VIELES GEHÖRT HAT,  
IN SEINEM INNERN STETS ZU KÄMPFEN HABEN,  
EINEN UNGEZÜGELTEN GEIST BESITZEN  
IN RUHE UND BEWEGUNG ZIELLOS SEIN  
UND KEIN ENDE DES KAMPFES ERREICHEN.  
BEI DSCHUANGTSE HEIßT ES:  
‘DER KAMPF FINDET BEI TAG IM EIGENEN HERZEN STATT.’  
DIES IST DIE HÖCHSTE UND LETZTE, UNWANDELBARE UND UNVERGÄNGLICHE LEHRE DER  
KRIEGSKUNST.

Wer so den Ursprung des Kampfes ergründet, ohne in seinem Herzen davon Gebrauch zu machen, ist wie jemand, der auf dem Weg der Kriegskunst nur Täuschung und Muskelkraft als Mittel des Kampfes begreift. Es sind dies nur Mittel, um dem Land Schaden zuzufügen und ein Räuber am Volk zu werden; so gelangt man nicht zur großen Rechtschaffenheit (*taigi*), durch welche das ganze Reich in Frieden verwaltet wird. Wenn mit dem Erscheinen des Kampfes nicht auch Güte und Rechtschaffenheit hervortreten, gibt es kein größeres Übel als Waffen (*kyôki*); und die kriegerischen Taten können nicht anders als erbärmlich und verachtenswert sein. Der Weg des Kriegers (*heidô*) kennt keine Missetaten, die Fertigkeiten der Kriegskunst (*bujutsu*) sind frei von Verachtung. Wie kann es nur kommen, dass man von Güte und Rechtschaffenheit abfällt? Um den Völkern Frieden zu bringen macht man Schwert und Schild (*kinkaku*) zu seiner Lagerstatt und ist bereit zu sterben; dies ist die Höchste Fertigkeit der Güte.<sup>663</sup> Der Rechtschaffenheit größte Tapferkeit besteht darin, seinen Leichnam auf dem Feld zu lassen und in das Reich der Toten (*kyûgen*) einzugehen. Daher muss man seine verborgenen Absichten ebenso erkennen wie erste Anzeichen im noch ununterschiedenen Chaos; man muss sich selbst bezwingen, seine Begierden hinwegfegen und sein wahres Wesen von allen Verunreinigungen befreien. Wer den Urgrund des Kampfes

---

<sup>663</sup> “Dsi Lu fragte, was Stärke sei. Der Meister sprach: Meinst du des Südens Stärke oder des Nordens Stärke oder aber die Stärke an sich? Weitherzig sein und mild im Lehren und nicht vergelten denen, die häßlich handeln: das ist die Stärke des Südens. Und ein Edler verweilt dabei. In Stahl und Leder schlafen und sterben, ohne zu murren: das ist die Stärke des Nordens. Und ein Starker verweilt dabei.” (*Dschung Yung*; I.B.3)

ergründet, aber nicht in seinem Geist zur Wirkung bringt, mag zwar sehr gelehrt und geschickt sein; er wird dennoch nicht über die reine Theorie hinausgelangen. Sein unvergängliches Bewusstsein verliert, wer so trotz allerlei Studien und Künste in seinem Inneren keinen Frieden hat; sein Geist gleicht dem eines ungezügelter Pferdes auf allerlei schlechten Wegen oder dem eines tollgewordenen Affen, der seinen Begierden folgt. In seinem Handeln wird er das rechte Maß stets verfehlen und das Land wird er nicht befrieden können. 'Der Kampf findet bei Tag im eigenen Herzen statt' - wenn man diesen Ausspruch des Dschuangtse wohl bedenkt, erkennt man die Warnung sowie den Tadel darin und findet, dass er sich auf die dargelegte Beschränkung bezieht. Wie bereits gesagt, kann der Kampf im eigenen Innern unmöglich zur Ruhe kommen, wenn das wahre Wesen sich in ziellosen Handlungen ergeht. In der Brust klingeln dann ständig die Alarmglocken (*keishô*) und Frieden kann nicht erlangt werden. Wenn im Herzen Unfrieden ist verhält es sich im Reich ebenso. Ein alter Spruch lautet: 'Es gibt kein feindliches Land, der Feind im eigenen Innern muss angegriffen werden.' Dies besagt, dass die Quelle aus der ein Feind hervorgeht stets in einem selbst liegt und auch ein äußerer Gegner aus dem eigenen Bewusstsein stammt. Eine einzelne Person ist Ursache aller Leiden seines wahren Wesen und aller Feindschaften. Damit ist gemeint, dass das eigene feindliche Bewusstsein einen bei Tag und Nacht attackiert und einem Leid zufügt. 'Höchste und Letzte, Unwandelbare und Unvergängliche Lehre der Kriegskunst' dient der Ehrung der Aussage des Dschuangtse und bezieht sich auf die Gültigkeit seiner Erkenntnis über zehntausend Generationen hin.

16.

IN DER KRIEGSKUNST WERDEN BEFESTIGUNG, VORBEREITUNG UND SCHLACHT  
ALS DIE 'DREI NOTWENDIGKEITEN' BEZEICHNET.

BEFESTIGUNG MEINT, DURCH RICHTIGES POSITIONIEREN SEINER MÄNNER  
EINIGKEIT DER STELLUNG ZU ERLANGEN.

VORBEREITUNG MEINT, NACH HÖCHSTEM WISSEN IN ALLEN DINGEN ZU STREBEN.

SCHLACHT MEINT, IM RECHTEN AUGENBLICK

DIE DEN UMSTÄNDEN GEMÄßEN MITTEL ZU ERGREIFEN.

Die 'Drei Notwendigkeiten' (*sanyô*) der Kriegskunst sind erstens die Befestigung (*shiro*), zweitens die Vorbereitung (*sonae*) und drittens die Schlacht (*ikusa*). Sie werden auch als Schutz (*mori*), Unterstützung (*sasae*) und Kampf (*tatakai*) bezeichnet. In allen Schriften

bildet die Beherrschung des Geländes die Grundlage für 'Befestigung'.<sup>664</sup> Letzten Endes erlangt man Festigkeit ganz von selbst durch Sitte, Rechtschaffenheit, Weg und Kraft; wenn man solcherart Sicherheit der Person erlangt hat, ist die Sicherheit der Entschlossenheit (*isshin*) die Wirkung einer solchen Befestigung. Dann wird das eigene Land zur Befestigung; und schließlich kann man dahin gelangen, dass alles unter dem Himmel einem zur Befestigung wird. Es ist dies, wie wenn man von der Formlosigkeit bis zur Form, vom Inneren bis zum Äußeren reicht. Anders ausgedrückt: Damit einem das ganze Reich und jede Nation, die Familie oder der eigene Leib zur Befestigung werden, muss man sich um die Festigkeit von Sitte und Rechtschaffenheit, Weg und Kraft bemühen und Sicherheit im eigenen Herzen erlangen. Mit dieser Sicherheit wird einem als Wirkung des universellen Prinzips (*ichiri*) alles zur Befestigung. 'Höchstes Wissen in allen Dingen' (*kakubutsu-chichi*) meint rechte und tiefgreifende Erkenntnis der Dinge.<sup>665</sup> Im Bezug auf die Phänomene der Welt bezogen meint es die Ergründung des allgemeinen Prinzips. 'Vorbereitung' meint, bei allen Dingen nicht eher aufzuhören, als bis man die universelle Ordnung erkannt hat. Seine Männer entsprechend positioniert zu haben, wenn es zur Begegnung mit dem Feind kommt, bildet das äußerste Ende des Vorbereitet seins, nicht dessen Anfang. 'Nach Höchstem Wissen in allen Dingen zu streben' meint auch hier, bis zur Erkenntnis der zugrundeliegenden Ordnung aller Vorbereitung vorzudringen. 'Dinge' schließt dabei Mensch und Zeit, Ort und Form, groß und klein, Stärke und Schwäche mit ein. All diese Unterschiede in ihrer Gegensätzlichkeit und Entsprechung anzunehmen und anzuwenden wird dabei als Empfänglichkeit (*ôsetsu*) bezeichnet. Mit dem Prinzip der Schlacht verhält es sich ebenso. Mit Schwert, Speer und Hellebarde gegen den Feind um Sieg und Niederlage zu kämpfen sind nur Äste und Blätter der Schlacht. Wer um die Ordnung der Dinge nicht weiß und ihr nicht Folge leistet, der mag zwar kämpfen, zur Ganzheit der Schlacht vermag er jedoch nicht zu gelangen.

---

<sup>664</sup> Vgl. Sunze; X.11

<sup>665</sup> „Das große Lernen bezweckt die Vervollständigung des Wissens und die Vervollkommnung der Theorie. Die Vervollständigung des Wissens bedeutet die Aneignung der gesamten menschlichen Wissenschaft. Die Vervollkommnung der Theorie bedeutet das Beherrschen sämtlicher Prinzipien, welche der Wissenschaft und ihrer praktischen Ausübung zugrunde liegen. Sind dein Wissen vollständig und deine Theorien vollkommen, bleibt nichts mehr zu tun. Wenn du die Grundprinzipien jedoch nicht kennst, wird dies nichts fruchten.“ (*Heihôkadensho*)

17.

WENN DIE BEFESTIGUNG UNGENÜGEND IST,  
GEHT HÄUFIG DAS HERZ VERLOREN  
UND MAN WIRD AUF EWIG VON DEN ÄUßEREN DINGEN BEHERRSCHT.  
WENN DIE VORBEREITUNG DES HEERES UNVOLLKOMMEN IST,  
WERDEN DURCH AUGEN UND OHREN, WORTE UND TATEN  
ZAHLREICHE ÜBEL HERBEIGEFÜHRT.  
WENN MAN NICHT UM DIE GESETZE DER SCHLACHT WEIß,  
WIRD MAN DURCH DIE SIEBEN EMOTIONEN  
AUGENBLICKLICH HARMONIE UND MITTE VERLIEREN.

Es soll nun wiederum der Sinn des oben angeführten dargelegt werden. 'Wenn' (*moshi*) bezieht sich darauf, dass etwas nicht unbedingt ist. Wenn die Stärke der Verteidigung mittels Sitte und Rechtschaffenheit, Kraft und Weg nicht vorhanden ist, geht das ursprüngliche Wesen häufig verloren und man ist wie einer, der sich ohne Wächter und Heerführer in einer Festung befindet. Tag und Nacht wird das Herz von Zweifeln und Gefahren angerührt und stets bedrohen einen die Verlockungen und Zwänge der Außenwelt wie ein Feind. In alter und neuer Zeit finden sich hierfür in China und Japan viele Beispiele. Dies wird in einem alten Ausspruch bezeichnet als 'mit dem Herzen nicht dabei sein'. Der Ursprung dafür liegt in der fehlenden festen Grundlage des Bewusstseins. Wenn bezüglich Sitte und Rechtschaffenheit, Kraft und Weg in den Vorbereitungen eines Heeres die Ordnung nicht fehlerfrei ist, sind das Sehen und Hören mangelhaft und der rechte Weg geht in Worten und Taten verloren; Übel und Neid sind die unausweichliche Folge. Und wenn die Erkenntnis der Gesetze der Schlacht bezüglich Sitte und Rechtschaffenheit, Weg und Kraft nicht klar und deutlich ist, gehen Mitte und Harmonie verloren und ihre Wirkungen können nicht zur Anwendung gebracht werden.

18.

DIESE 'DREI NOTWENDIGKEITEN' DÜRFEN IM GEHEN UND STEHEN,  
IM SITZEN UND LIEGEN NICHT AUSSER ACHT GELASSEN WERDEN.  
DIE 'DREI BEDEUTSAMKEITEN' SIND IM GEHEN UND IM SITZEN VORHANDEN;  
IN DER RUHE UND IN DER BEWEGUNG MÜSSEN SIE EINGEHALTEN WERDEN.  
WENN MAN SICH DARAN VON FRÜH BIS SPÄT HÄLT,  
WIRD MAN ZUM URSPRUNG DES KAMPFES GELANGEN.

Wer bei Tag und bei Nacht, im Gehen, Stehen, Sitzen und Liegen nicht nachlässig ist, der erlangt die 'Drei Notwendigkeiten'. Wer sich daher nicht darum müht, diese drei zu erlangen, der wird bei Frieden und Aufruhr in seinem Herzen weder absichtsloses Handeln (*mui*) pflegen noch seiner Bestimmung (*tenmei*) gerecht werden können. Auch wenn dann etwas Gut heißen mag – das wahre Gute vermag man so nicht zu erlangen. Beim Gehen die Ruhe des Bewusstseins nicht zu verlieren, aller Dinge Grund (*manri*) unverzüglich aufzunehmen und allen unerwarteten Veränderungen richtig Folge zu leisten ist dann nicht möglich. Auch wenn es einfach nur Sitzen zu sein scheint, gibt es doch ein rechtes und ein falsches Sitzen, ein ruhiges Sitzen und ein unruhiges Sitzen. Ihrem Prinzip nach ist man so entweder vorbereitet oder nicht; bereit auf Überraschendes angemessen zu reagieren oder in Verwirrung zu fallen, mit wechselnden Umständen fertig zu werden oder ihnen zu erliegen. Dies ist ganz allgemein die Bedeutung der 'Drei Notwendigkeiten'. Im Gehen und Stehen, im Sitzen und Liegen, in der Ruhe und in der Bewegung müssen diese drei unbedingt eingehalten werden. Wenn man sich so stets bemüht wird man schließlich an der Quelle des Kampfes zur rechten Ordnung und zum großen Weg gelangen.

19.

WENN IN FRÜHERER ODER IN UNSERER ZEIT

SAMURAI ÜBER DEN KRIEG DEBATTIERTEN

WAR NUR VON MORD UND INTRIGE, KAMPF UND HEER DIE REDE.

FOLGLICH SIND SIE EINEM EINZIGEN ASPEKT DER KRIEGSKUNST VERFALLEN.

Von der Frühzeit bis in unsere Tage haben die Samurai, wenn sie über die Kriegskunst diskutierten, stets einseitig Töten und Listen in Betracht gezogen; oder wenn sie ausschließlich an Feldzüge dachten wurden sie zu einem Unheil für das ganze Land. Wenn man sich also nicht um die drei Notwendigkeiten bemüht, sondern Kampf und Intrige zugeneigt ist, Zauberformeln (*jumon*) rezitiert, leeres Gerede in den Mittelpunkt stellt und es zahlreiche Schüler mit irrigen Ansichten über die Kriegskünste gibt - dann verfallen alle in Rand und Begrenzung, Äste und Zweige [der Kriegskunst] und das große Wirken für das Reich durch den Weg des Kriegers wird nicht mehr erinnert. Statt dessen verhält es sich wie mit dem unvernünftigen Spielen eines Kindes.

20.

IM GANZEN REICH

BRECHEN DIE VIER STÄNDE NICHT AUSEINANDER.

DIE SAMURAI LEITEN DIE BAUERN, HANDWERKER UND HÄNDLER.

KAISER, FÜRSTEN UND ADLIGE ZÄHLEN ZU DEN SAMURAI.

Samurai und Bauern, Handwerker und Kaufleute sind die vier Volksgruppen (*shinôkôshô*). Ihre jeweiligen Aufgaben sind anderenorts ausführlich erläutert, hier nur kurzgefasst. Dass die Samurai die drei übrigen Volksgruppen leiten bedeutet, dass, obzwar die Bauern das Land bestellen, die Handwerker Geräte herstellen und die Kaufleute mit Waren Handel betreiben, von ihnen keiner in seinen Aufgaben an die Samurai heranreicht. Dass einer Essen will ohne Boden zu bestellen, Kleider will ohne zu weben, Waren begehrt ohne zu arbeiten oder Vorteil erstrebt ohne Handel zu betreiben kann folglich nur in diesen drei Gruppen vorkommen; daher haben die Samurai die drei Gruppen auf rechte Weise zu regieren und anzuhalten, ihre Pflichten zu erfüllen. Deshalb heißt es, 'sie leiten die Bauern, Handwerker und Händler'. Solcherart vollkommene Menschen sind Kaiser, Fürsten und Adlige. Der Himmelssohn und die Adligen, die so einen ehrenvollen Rang innehaben und über ein großes Einkommen (*roku*) verfügen, sollen unter den vier Gruppen diesen Weg des Samurai zu ihrem Ziel zu machen und sich darum bemühen. Das ausschließliche Hochhalten von Kaiser und Adligen ist noch keine wahre Kriegskunst. Wer dies jetzt nicht zu erkennen vermag, der verfällt unvermeidlich in Einseitigkeit.

21.

DIE AUFGABE DES SAMURAI WIRD 'KRIEGSKUNST' GENANNT.

WENN DIES SEINE EINZIGE ANGELEGENHEIT IST,

ABER DIE LÄUTERUNG DES HERZENS,

DIE BILDUNG DER PERSON,

DIE VERWALTUNG DES LANDES

UND DER WEG IM REICH UNGENÜGEND SIND,

DANN IST DIE WIRKUNG DER KRIEGSKUNST EBENFALLS UNGENÜGEND.

Auch wenn es die Aufgabe der Samurai ist, die drei übrigen Gruppen anzuleiten, ist die Kriegskunst unter ihren vielfältigen Tätigkeiten doch die wichtigste. Sie ist für den Staat von

größter Bedeutung und nichts kommt ihr gleich<sup>666</sup> Um den Weg des Kriegers und die Gesetze der Kriegskunst muss man gut Bescheid wissen. Das wunderbare Dasein des Menschen (*reichô*) hat seine Ursache im Weg der menschlichen Beziehungen (*jinrin*).<sup>667</sup> Im Mittelpunkt dieses wunderbaren Daseins steht die Lebensordnung der Krieger und die Kriegskunst. Wenn die Kriegskunst nicht Wahrheit der Gedanken (*sei*), Läuterung des Herzens (*shôshin*), Bildung der Persönlichkeit (*shûshin*), Regelung des Hauses, Ordnung des Staates und den Weg zum Frieden im ganzen Reich mit einschließt, dann ist es keine wahre Kriegskunst. Dann mag sie zwar auch Kriegskunst genannt werden, ist in Wahrheit aber etwas anderes; unvergänglich wie der Kaiser ist sie dann nicht. Wie bedauerlich.

22.

BEI DEN ALTEN HEIßT ES:

INNEN ERSTREBE GELEHRSAMKEIT UND TUGENDKRAFT,

AUßEN BRINGE KRIEGERISCHE TÜCHTIGKEIT ZUR VOLLKOMMENHEIT.

DER SAMURAI, WELCHER TIEF IN DEN URSPRUNG DES KAMPFES EINDRINGT,

WIRD AUGENBLICKLICH ENTSCHLOSSENHEIT, SICHERHEIT

UND EFFEKTIVES WIRKEN NACH ALLEN SEITEN ERLANGEN.

SOLCHERART GEBRAUCHEN DIE HEILIGEN UND WEISEN DEN URSPRUNG DES KAMPFES,

DIESE ANGELEGENHEIT VON HÖCHSTER BEDEUTUNG.

BEI KONFUZIUS HEIßT ES:

EINEN TAG SICH SELBST BEZWINGEN UND ZU DEN SITTEN ZURÜCKKEHREN,

UND DAS REICH FINDET ZUR GÜTE.

Weisheit (*shûbun*) und kriegerische Tüchtigkeit sind die zwei Grundlagen vom Anbeginn des Kampfes. Weisheit entspricht Yang, aber im Innern speichert sie Yin. Kriegerische Tüchtigkeit entspricht Yin, aber nach außen strahlt sie als Yang. Weisheit und kriegerische Tüchtigkeit (*bunbu*) sind eine Sache (*ittai*) und dürfen nicht getrennt werden. In der Welt wird die Kriegskunst größtenteils missverstanden. Samurai, die zum wahren Quell der Kriegskunst gelangen, erreichen die Entschlossenheit absichtslosen Handelns; durch die

---

<sup>666</sup> Vgl. Sunze; X.I

<sup>667</sup> „Fünf Wege gibt es auf Erden, die immer gangbar sind, und die darauf wandeln, sind von dreierlei Art. Sie heißen Fürst und Diener, Vater und Sohn, Gatte und Gattin, älterer und jüngerer Bruder und der Verkehr der Freunde: Diese fünf sind die immer gangbaren Wege auf Erden. Weisheit, Menschlichkeit, Mut: Diese drei sind die immer wirksamen Geisteskräfte auf Erden.“ (*Li Gi – Dschung Yung*)

Äußerungen der Mechanismen und die Arbeit der Läuterung des Herzens gebrauchen sie die zehntausend Dinge und Wirken auf der ganzen Welt. Dies ist die Wirkung der Kriegskunst bei den alten Weisen und Heiligen in China und Japan und die höchste Bedeutsamkeit des Wegs; solches muss zutiefst erforscht, erfasst und gekostet werden. Der goldene Spruch 'Sich selbst bezwingen und zu den Sitten zurückkehren' stammt aus den Gesprächen des Konfuzius. In der Kriegskunst unseres Stils wird er nicht zufällig gebraucht, sondern als Bild für die Lehren der Heiligen verweist er auf das Wirken vom Ursprung der Kriegskunst.

23.

DIE GLEICHZEITIGE VERFÜGBARKEIT VON WEG UND GESETZMÄßIGKEITEN.

Sun Tze bezeichnet Weg, Himmel, Erde, Heerführer und Gesetz als die fünf Aspekte.<sup>668</sup> Es sind demnach Weg und Gesetzmäßigkeiten besonders wichtig, während Himmel, Erde und Heerführer unterschiedlich gebraucht werden und in ihrer Wichtigkeit verschieden sind. Dies wird ausführlich im Hauptteil der gesamten Schrift dargelegt. Hier soll darauf verwiesen werden, dass die Übung der gleichzeitigen Verfügbarkeit von Weg und Gesetzmäßigkeiten ebenso die eigentliche Bedeutung vom Ursprung des Kampfes ist.

24.

‘WEG’ MEINT DEN EINSATZ VON ENTSCHLOSSENHEIT,  
DIE ARBEIT AN DER ORDNUNG DES HERZENS,  
DIE QUELLE UND WURZEL ALLER ERSCHENUNGEN.  
WER SICH UM DEN WEG NICHT BEMÜHT  
WEIß NICHT UM DEN URSPRUNG ALLER DINGE;  
DAHER VERMAG ER SIE NICHT FREI ZU GEBRAUCHEN.

---

<sup>668</sup> „Der Weg: Wenn man erreicht, dass die Gedanken des Volkes eins sind mit denen des Regierenden, wenn das Volk bereit ist mit ihm zu sterben, bereit ist mit ihm zu leben, wenn es weder Furcht noch Zweifel kennt. Der Himmel: Er ist das Licht und das Dunkel, die Kälte und die Hitze, die Folge der Jahreszeiten. Die Erde: Sie ist das Ferne und das Nahe, das Ebene und das Uebene, das Breite und das Enge, sie ist Leben und Tod. Der Heerführer: Er ist der Verstand, die Gerechtigkeit, die Menschlichkeit, die Tapferkeit und die Strenge. Das Gesetz: Es ist die militärische Ordnung, die Führung und Versorgung der Truppen. Kein Feldherr, der diese fünf Aspekte nicht kennt; wer sie sich zu eigen macht, wird siegen; wer sie sich nicht zu eigen macht, wird nicht siegen.“ (Sunze; I.3)

Es wird nun die Struktur (*ri*) des Weges erläutert. 'Weg' bedeutet Einsatz von Entschlossenheit (*isshin*) die nicht auch nur einen Augenblick verlassen werden darf. Wer sich so in der Welt verhält, dem folgen die Menschen; wer dies nicht erfüllt, der ist menschlicher Beziehungen (*jinrin*) unfähig. Von den obersten Herrschern des Landes bis hin zu den einfachen Leuten ist der zu befolgende Weg der Gleiche.<sup>669</sup> Aber auch wenn der Ursprung ein gemeinsamer ist, gibt es in den Aufgaben [die ein jeder zu erfüllen hat] kleine Unterschiede und einander Ähnliches. Der Grundgedanke ist ein Einziger; aber in seiner Ausführung und Verfolgung gibt es Unterschiede zwischen Oben und Unten, Leicht und Schwer. Der Fürst muss dem Weg des Fürsten folgen, der Vasall dem Weg des Vasallen, der Bauer dem Weg des Bauern, der Handwerker dem Weg des Handwerkers und der Händler dem Weg des Händlers. Die Struktur des Weges ist einheitlich; aber in der Praxis gibt es Unterschiede in den Pflichten zwischen Hoch und Niedrig, Groß und Klein, Schwer und Leicht denen Folge zu leisten ist. Dabei scheint es einen Unterschied zwischen der Meinung der Gelehrten und der Lehre unserer Schule zu geben. Die Leute, die diesem Weg nicht folgen, nicht mit ihm übereinstimmen, ihn nicht einhalten und sich nicht darum bemühen – sie wissen nicht um den Ursprung der Erscheinungen und über das Früheres und Späteres sind sie nicht unterrichtet. Es ist, wie wenn man über ein weites Feld geht; folgt man dem Hauptweg gelangt man zum Ende und verläuft sich nicht. Wenn man aber zu Beginn nicht dem Hauptweg folgt, wird man sich später unweigerlich verirren und nicht mehr wissen wo Ost und West liegen. Mit dem Weg des Menschen verhält es sich ebenso. Daher wissen diese Menschen bei den Dingen nicht um Wurzeln und Zweige, Früheres und Späteres; wenn sie dann einmal auf den falschen Weg geraten sind und handeln müssen, können sie sich nicht mehr frei bewegen. Entsprechend ist es mit allem Anderen. Wenn man sich auf einem dunklen Pfad verirrt, kann man nicht mehr klar unterscheiden; schließlich wird man schlechte Handlungen begehen. All diese Verirrung hat ihre Ursache darin, dass man sich nicht um den grundlegenden Weg bemüht.

25.

‘GESETZMÄßIGKEITEN’ MEINT DIE SCHÖPFERISCHE TÄTIGKEIT.

WER DIE GRUNDLAGE HAT, BESITZT ZUGLEICH DIE GESETZMÄßIGKEITEN;

WER SICH NICHT DARUM BEMÜHT, ABER DOCH NACH DEM HÖCHSTEN STREBT

WIRD NICHT VORANKOMMEN.

---

<sup>669</sup> „Vom Himmelssohn bis zum gewöhnlichen Mann gilt dasselbe: Für alle ist die Bildung der Persönlichkeit die Wurzel.“ (*Daigaku*)

Die Gesetzmäßigkeiten (*hō*) entstammen dem Gesetzlosen (*muhō*), daher spricht man von 'schöpferischer Tätigkeit' (*sakuhō*). Ohne Gesetzmäßigkeiten ist es für die Menschen schwer den Weg zu erlangen und ihm zu folgen. Was hier 'Grundlage' genannt wird entspricht dem Weg. Damit alle Menschen zum Weg gelangen können, müssen Gesetzmäßigkeiten geschaffen und geachtet werden. Wenn es beispielsweise auf weiter Flur einen großen Weg gibt, aber die Menschen nicht wissen, dass sich dort dieser Weg befindet, dann werden ihm nur wenige folgen. Daher müssen Gesetzmäßigkeiten aufgestellt und Wegweiser errichtet werden; außerdem müssen links und rechts des Weges Zäune sein, um ein Verlassen unmöglich zu machen. Ebenso verhelfen die Gesetzmäßigkeiten dem Menschen dazu, von selbst auf den Weg zu gelangen. Daher gibt es Gesetze für das Land und Gesetze für das Heer. Auch für Dōki<sup>670</sup> bildeten Gesetz und Ordnung die Grundlage des Heeres. Wenn man die Gesetze verteidigt und ihnen Folge leistet, wird man schließlich auf den großen Weg gelangen. 'Höchstes' meint das Innerste (*kokoro*) des höchsten Weges. Wer dieses erstrebt ohne über die notwendigen Methoden zu verfügen, wird ganz gewiss nicht dahin gelangen.

26.

ÜBER DAS LERNEN DER TECHNIKEN HINAUS

DAS MYSTERIUM DER TRADITION ZU ERFASSEN

WIRD 'ZWECK' GENANNT.

DURCH INTENSIVES TRAINING DIE TECHNIKEN ZU ERLERNEN

BEZEICHNET MAN ALS 'MITTEL'.

WENN MITTEL UND ZWECK NICHT ZUSAMMEN VERFÜGBAR SIND

KÖNNEN DIE ANGELEGENHEITEN NICHT GEORDNET WERDEN.

Es sollen nun 'Mittel' (*hō*) und 'Zweck' (*dō*) erklärt werden. Auf das Studium der Techniken bezogen wird dabei eine erste äußere (*omote*) und eine innere (*ura*) Form unterschieden. Wenn man [im Studium] Schritt für Schritt macht und voranschreitet, gelangt man schließlich zum letzten Geheimnis (*gokumyō*). Die Arten und Weisen dieses Studiums werden als 'Mittel' bezeichnet. Diese Mittel zu befolgen und anzuwenden bedeutet sich die Techniken verfügbar zu machen. Diese Verfügbarkeit wird 'Zweck' genannt. Was das Reiten anbelangt, so lernt man die Methoden des Aufsteigens zuerst an einem Holzpferd; dies sind die Mittel. Wenn man die Übungen am Holzpferd gemeistert hat erlernt man die Techniken des Reitens; dies wird 'Zweck' genannt. Mysterium (*myō*) bezieht sich auf die natürliche

---

<sup>670</sup> Yamamoto Kansuke (?-1561); Feldherr der Senkoku-Zeit im Dienste von Takeda Shingen.

Entwicklung der Wirkkraft (*toku*) in den Äußerungen der Technik. Dies hängt davon ab, wie weit man den Zweck gemeistert hat. Training (*ren*) bezieht sich auf andauerndes, intensives und konzentriertes Üben (*sessu-takuma*). Dies verlangt den Mitteln Folge zu leisten. Wenn Zweck und Mittel nicht gemeinsam dargeboten werden, ist es unmöglich Ordnung in die unzähligen Dinge zu bringen. Wer die Schriften der Weisen des chinesischen Altertums in Bezug auf die Kriegskunst ohne Anpassung an unser Land durchsetzen will, gelangt nur zu Mordlust und Verschlagenheit. So kann größtmöglicher Nutzen für das Land nicht erzielt werden. Auch wenn das zu erreichende Ziel (*dô*) ebenso wie die Struktur dieses Zieles (*dôri*) ein einziges ist, sind die Aufgaben auf dem Weg dorthin doch verschieden; daher ist es schwer, die Methoden des chinesischen Altertums unverändert in unserem Land auszuüben. Daher müssen die Methoden an Zeit (*toki*), Ort (*tokoro*) und Umstände (*kurai*) angepasst sein. Dass die Methoden des Altertums und der heutigen Zeit dieselben seien ist schwer zu vertreten.<sup>671</sup> Ebenso kann man nicht sagen, dass das China der Frühzeit und unser Japan dasselbe seien. Daher müssen die Methoden in unserem Land andere sein. Auch soll man Ansehen und Missgunst der verschiedenen Methoden berücksichtigen. Andernfalls können die Angelegenheiten nicht geregelt werden.

27.

UNTER DEN MENSCHEN

GIBT ES AUCH IN DEN BERGEN UND WÄLDERN LEBENDE;

SELBST UNTER DIESEN GIBT ES DAS ALLEINIGE STREBEN NACH VORTEIL UND RUHM.

DIES IST WIE NUR DEN ZWECK VERFOLGEN, OHNE ÜBER DIE MITTEL ZU VERFÜGEN

ODER NUR DIE MITTEL ZU BESITZEN, OHNE SICH UM DEN ZWECK ZU BEMÜHEN.

Dies ist ein Beispiel für die einseitige Ausrichtung an Zweck oder Mitteln. Man mag sich für einen Einsiedler halten, der sich von allen weltlichen Dingen getrennt hat und dessen Geist bei den Bergen und Flüssen wohnt, zurückgezogen in hohe Berge und tiefe Täler, gesondert von den Menschen, darum bemüht, ein wahrer Einsiedler zu werden – wenn man sich in die Welt begibt, ist es schwer irdische Dinge zu vergessen. Und auch wenn sich in Bergen und Täler verbirgt – wenn man der weltlichen Dinge nicht überdrüssig ist, wird das Bewusstsein unweigerlich mit ihnen verbunden bleiben. Um die Welt hinter sich zu lassen muss man nicht

---

<sup>671</sup> „Der Meister sprach: Wer töricht ist und doch alles selber machen will; wer niedrig ist und doch seinen Willen durchsetzen will; wer in der heutigen Zeit lebt und doch zu den Wegen des Altertums zurückkehren möchte: solche Menschen wird das Verderben treffen.“ (*Dschung Yung*; B.II.8)

Stadt und Hof verlassen. Wenn man die weltlichen Dinge nicht vergessen kann, soll man nicht sagen in die Berge und Wälder gegangen zu sein. Daher ist es das Ziel (*dô*), der weltlichen Dinge überdrüssig zu werden, sie aufzugeben und den Geist zu läutern, damit so dass eigene Selbst sicher geschützt wird. Denn es ist schwer, in der Welt zu leben und die weltlichen Dinge aufzugeben. Wenn man sich in die Berge und Wälder begibt, ist das Einsiedler-Dasein das Mittel; wenn man sich in seinem Herzen aber nicht wirklich von den Dingen getrennt hat, spricht man von einer Praxis die das Ziel nicht zu erlangen vermag.

28.

DER KRIEGER IN HARMONIE LIEBT DIE MENSCHLICHKEIT

WIE DIE ARME UND BEINE SEINES LEIBES;

DIES IST DER WEG.

WENN DER EINSATZ UND DIE MITTEL NICHT ÜBEREINSTIMMEN

WIRD MAN ALLEINE UND ZU VIELEN DEM NUTZEN ZUWIDERHANDELN;

DIES ENTSPRICHT NICHT DEM GESETZ.

DIES WIRD IN EINSEITIGKEIT VERFALLEN GEANNT.

Ein Krieger in Harmonie liebt die Kraft der Güte. Immer und überall gebraucht er seine Arme und Beine so, wie er den Befehlen des Herrschers Folge leistet, wodurch dessen Weg zur Vollendung gelangt. Doch auch wenn der Weg auf diese Weise zur Vollendung gebracht wird – wenn nicht die entsprechenden Mittel angewendet werden, sei es im Kleinen, sei es im Großen, dann sind Unstimmigkeiten und Widersprüche unvermeidlich. Egal welcher Art diese Unstimmigkeiten dann auch sein mögen, der falsche Einsatz der Mittel ist ihre Ursache. Sei es beim Zweck, sei es bei den Mitteln – wenn nur eins davon ergriffen und eingesetzt wird, kann der Effekt nicht vollständig sein. Wenn Weg und Gesetz miteinander verbunden sind und sich gegenseitig fördern – dann gelangt die Wirkung (*toku*) zur Vollendung.

29.

DIE WIRKUNGEN VON WORTEN UND TATEN,

INNEN UND AUßEN,

WISSEN UND HANDELN

SIND ALLESAMT BESTIMMT DURCH DIE GEMEINSAME ARBEIT AN WEG UND GESETZ.

DOCH AUCH WER SICH ERNSTHAFT UM DEN WEG BEMÜHT

GELANGT ZUM RECHTEN MAß DES GESETZES.

DER WEG ENTSPRICHT DER URSACHE,  
DAS GESETZ ENTSPRICHT DER WIRKUNG.  
DIE ARBEIT AN DER ÜBEREINSTIMMUNG VON ANFANG UND ENDE  
IST ENTSCHEIDEND.

Die Wirkung von Worten und Taten, Innen und Außen, Wissen und Handeln hängt von nichts anderem ab als dem gemeinsamen Bemühen um Weg und Gesetz. Wenn nicht in die Einseitigkeit von Weg oder Gesetz verfallen wird und man sich nur um den rechten Weg bemüht, wird man das rechte Maß des Gesetzes ganz von selbst erlangen; wenn man jedoch nur nach dem Gesetz trachtet, schließt dies die Erlangung des Weges nicht unbedingt ein. Hier besteht also eine Ungleichheit. Denn der Weg ist die Ursache und der Herrscher, das Gesetz ist diesem untergeordnet und entspricht der Wirkung. Wenn man solcherart Früheres und Späteres zusammenführt, folgen daraus Ort, Zeit und Umstände; dann kann es auch sein, dass das Gesetz zuerst ist. Auch wenn der Weg immer das Frühere und das Gesetz das Spätere ist, kann dieses Verhältnis in seinen Auswirkungen doch häufig umgekehrt erscheinen. Daher müssen Wurzel und Zweige sorgfältig und gemeinsam angeeignet werden, ohne in Einseitigkeit zu verfallen; dann können Ort, Zeit und Umstände flüchtig und ganz von selbst in die Wirkung eingehen. Dieses Bemühen darf nicht ins Stocken geraten.

## ITTÔSAI SENSEI KENPÔSHO

1.

Das entscheidende am Schwert-Stil dieser Schule ist die Technik (*ji*). Das, woraus die Technik zur Ausführung kommt, ist das zugrundeliegende Prinzip (*ri*). Daher ist es zunächst wichtig, die Ausführung der Technik zur Grundlage zu machen. Nachdem man Kraft und Weichheit, Fülle und Leere im Vorangehen und Zurückschreiten mit Geist und Körper (*shintai*) verstanden hat, muss man das zugrundeliegende Prinzip, wie es durch die Veränderungen des Gegners bestimmt wird, klar erfassen. Denn auch wenn man Geschicklichkeit in der Technik besitzt, so ist es dennoch schwer den Sieg zu erringen, wenn man das zugrundeliegende Prinzip nicht versteht. Aber auch wenn man das zugrundeliegende Prinzip klar erfasst hat, aber sich nicht eifrig um Geschick in der Technik bemüht hat, wird man schwerlich den Sieg erlangen können. Technik und zugrundeliegendes Prinzip sind wie die zwei Räder eines Wagens oder die zwei Flügel eines Vogels. Die Technik erscheint nach außen als Form (*katachi*), das zugrundeliegende Prinzip liegt innen im Herzen (*kokoro*). Wenn Erfolg in der Technik und zugrundeliegendem Prinzip durch eifriges Lernen erlangt werden, sind sie im Herzen verstanden und stimmen mit (den Aktionen) der Hände überein. Gelangt man dorthin, sind Technik und zugrundeliegendes Prinzip eine Sache und es gibt keinen Unterschied zwischen innen und außen. Denn Technik ist zugrundeliegendes Prinzip, und zugrundeliegendes Prinzip ist Technik. Ohne zugrundeliegendes Prinzip gibt es keine Technik, ohne Technik kein zugrundeliegendes Prinzip. Daher gibt es Lernende der Künste (*jutsu*), die beim Studium der Techniken anhalten und nicht über das zugrundeliegende Prinzip Bescheid wissen, und andererseits solche, die zwar zum Verständnis des zugrundeliegenden Prinzips gelangen, aber die Vor- und Nachteile der Techniken nicht kennen. Ist man einseitig an der Technik oder dem zugrundeliegenden Prinzip orientiert, vermag man sich dem Gegner nicht anzupassen. Daher ist es in dieser Überlieferung der Schwertkunst seit Ittô Sai-Sensei ein Hauptmerkmal, dass es keine Einseitigkeit zugunsten von Technik oder zugrundeliegendem Prinzip gibt; diese geheime Schrift dient dazu, eingeweiht zu werden dass man dahin gelange, dass Schwert und Geist (*kokoro*) nicht verschieden sind. Obwohl diese Kunst auch in den letzten Tagen des *Kanemaki-ryû*<sup>672</sup> studiert worden sein soll, war das Verständnis davon doch beschränkt und erfolglos. Da die Schüler oft wenig praktizieren und viel reden ist der Großteil dessen, was zu Technik und zugrundeliegendem

---

<sup>672</sup> Der Gründer des *Kanemaki-ryû* ist Kanemaki Jisai Michiie (1576-1615); sein Stil leitet sich aus dem von Chujô Hyogonosuke Nagahide (geb. 1380) begründeten *Chujô-ryû* ab. (Lind, *Lexikon der Kampfkünste*)

Prinzip überliefert wurde, heute verändert und auf einem Blatt Papier niedergeschrieben. Dies ist so, als 'wolle man mit einem Bambusrohr den Himmel ausmessen' oder wie der Hohn für einen zu spät Gekommenen.<sup>673</sup>

2.

Der Mann der Künste muss um 'Niederlage' und 'nicht Siegen können' Bescheid wissen. Es gibt die Möglichkeit der Niederlage und die des Sieges. 'Nicht siegen können' bedeutet, dass sich der Gegner gut zu verteidigen weiß. Die Niederlage gründet in einem selbst, zum Sieg verhilft der Gegner. Wer daher blindlings zu siegen begehrt weiß nicht, dass der Sieg durch den Feind errungen wird (und nicht durch einen selbst). Siegt man nicht, so muss man doch nicht unterliegen; unterliegt man nicht, hat man noch nicht den Sieg. Daher gibt es den vollständigen Sieg und die vollständige Niederlage; in der vollständigen Niederlage steckt der vollständige Sieg. Ein Meister der Künste ist, wer um siegen und besiegt werden, um unterliegen und unterwerfen Bescheid weiß.<sup>674</sup> Wenn die eigene Technik und das zugrundeliegende Prinzip voll ausgebildet sind (*tadashi*) und man Technik und zugrundeliegendes Prinzip des Gegners erkennen kann, dann ist man in der Lage sich dem Gegner anzupassen. Bei Sunze heißt es: 'Wer sich selbst und den Gegner kennt, wird in hundert Schlachten nicht geschlagen; wer sich selbst aber nicht den Gegner kennt, gewinnt einmal und verliert einmal; wer weder sich selbst noch den Gegner kennt, wird in jedem Kampf bestimmt unterliegen.'<sup>675</sup>

3.

Die fünf Haltungen (*kamae*) sind Himmel (*ten*), Mensch (*naka*), Erde (*chi*), Sonne (*yô*) und Mond (*in*). Jede einzelne kann sich fünffach wandeln. In der alten Überlieferung gab es nur die zwei *kamae* von Sonne und Mond – die des 'Schwert-im-Körper' und die des 'Körper-im-Schwert'. Die Mond-*kamae* trägt den Wechsel zur Sonnen-*kamae*, die Sonnen-*kamae* trägt den Wandel zur Mond-*kamae*. Daher haben diese beiden *kamae* Vor- und Nachteile. Was die

---

<sup>673</sup> Anspielung auf eine Überlieferung im *Buch der Geschichte (Shih-chi)* des Ssu-ma Ch'ien (ca. 145-86 v.u.Z.). Enthalten im Kapitel über Hen Jaku (Pian Qiao), einen berühmten Arzt welcher 1. zur Zeit des Gelben Kaisers (2698-2589 v.u.Z.) 2. am Ende der 'Zeit der Streitenden Reiche' (475-221 v.u.Z.) gelebt haben soll. Auch eine Bezugnahme auf Tōbō Saku (Dongfang Shuo), einen taoistischen Magier der Frühen Han-Zeit (206v.-8.n.u.Z.), welcher der königlichen Mutter des Westens die Pfirsiche der Unsterblichkeit gestohlen haben soll.

<sup>674</sup> Vgl. Sunze; IV.1

<sup>675</sup> Sunze; III.9

Hand (d.h. der Körper) auch tut, die Haltung soll so gebraucht werden, dass sie sich mit dem Herzen in Übereinstimmung befindet. In der Überlieferung wird hauptsächlich von der 'funktionellen' (*yô*) Haltung gesprochen. Gebrauch und Nicht-Gebrauch (von Form und Funktion) bestimmt man selbst. Wer durch die Stellung einen Vorteil zu erlangen trachtet ist außen voll (*jitsu*) und innen Leer (*kyo*). Dann heißt es, dass das Bewusstsein (*kokoro*) durch die Stellung gebunden ist. Gibt es zwischen innen und außen und zwischen voll und leer keinen Unterschied, dann wird dies in diesem Stil die 'Stellung frei von Form' (*mukei no kamae*) genannt.<sup>676</sup> Wer fälschlicherweise die Stellung an das Bewusstsein bindet, der wird, auch wenn er im passenden Moment den Sieg erlangen mag, sofort verlieren, wenn er den richtigen Moment verpasst. Der sichere Sieg liegt nicht in der Haltung, sondern im rechten Zueinander von Technik und zugrundeliegenden Prinzip. Denn die Haltung ergibt sich aus den unzähligen Wechseln in Kraft und Weichheit, Voran- und Zurückschreiten des Körpers, und nur die von Form freie Haltung ist ohne [einseitiges bzw. Übergewicht von] Yin oder Yang.<sup>677</sup> Auch wenn man daher von 'Form' spricht (d.h. von 'formloser Form'), so ist das Bewusstsein (*kokoro*) dennoch nicht an die Haltung gebunden – dies heißt die 'Haltung frei von Form'. Befinden sich Haltung und Bewusstsein in einer Position ohne Unterscheidung, dann ist der ganze Körper frei von Form. Die zahllosen Techniken nehmen die den Umständen entsprechende Form an und treten so in Erscheinung. Dies wird erreicht, wenn der ganze Körper frei von Form ist.

4.

'Gewalt' (*i*) bedeutet, 'in der Zeit unverwandelt bleiben'. Sind die Voraussetzungen klar erkannt, doch gibt es keinen Wandel in Technik und zugrundeliegendem Prinzip, liegt Gewalt im gesamten Körper. Ohne sich zu bewegen den Gegner zu beherrschen ist Gewalt. Dies nennt man die 'Position der Nicht-Veränderung'. Sich bewegend den Gegner zu beherrschen wird 'Stärke' (*ikioi*) genannt. Dies heißt 'Position der Veränderung'. Gewalt gebraucht den vielfältigen Wandel aus der Ruhe heraus; Stärke passt sich bewegend den Veränderungen an. Deshalb trifft man mit Gewalt auf den Gegner, mit Stärke besiegt man den Gegner. Gewalt

---

<sup>676</sup> Vgl. hierzu die Aspekte der 'Methoden zum Wechsel von Voll und Leer' (*kyojitsu tenkan no hô*) im Ninjutsu.

<sup>677</sup> „Du passt dich der sich verändernden Situation an und bewegst dich dabei, wie es nötig ist. Bist du unfähig, in dieser Weise zu reagieren, dann wirst du doppelgewichtig werden. Häufig könne sich die Anhänger der Kampfkunst, die seit Jahren üben, noch immer nicht richtig bewegen und sich folglich dem Fluss der Bewegungen ihres Gegners nicht anpassen. Das kommt hauptsächlich daher, dass sie durch den Fehler ihrer Doppelgewichtigkeit behindert werden.“ (Klassiker des T'ai Chi Ch'uan von Wang Tsung-yüeh)

und Stärke sind zwei und doch eins; sind eins und doch wieder zwei. In der Gewalt liegt Stärke und in der Stärke liegt Gewalt. Was unveränderlich ist, ist die Verfassung des 'Handelns durch Nicht-Handelns' (*mui*). Wer mit solcher Gewalt die zehn Richtungen zu durchdringen vermag hat zweifellos keinen Gegner zu fürchten. Mit Gewalt findet man sich von selbst ausgestattet, Stärke liegt von sich aus in der Gewalt.

5.

Der Wechsel von rechts nach links gleicht der Bewegung des Mondes im Wasser. *Bôjin* ('Stock-Geist') bezeichnet die Technik des 'Ankommens' (am Gegner).<sup>678</sup> Das Abbilden ist wie die Abbildung des Mondes im Wasser. Diese Haltung wird 'verweilender Geist' (*zanshin*) genannt. Es ist dies die Technik des 'Auseinandergehens'. Wenn dies durch das zugrundeliegenden Prinzip gezeigt wird, so ist dies die Einweihung in die 'Technik von Wasser und Mond'; wird dies weitergegeben, nennt man es die 'übertragene Abbildung' (*isha*). Das Schauen mit den Augen wird 'folgender Blick' (*metsuku*) genannt. Die Technik, sich durch das zugrundeliegende Prinzip zu schützen wird 'Bewegung' genannt; im Angriff wird sie als 'Abbildung' bezeichnet. Bewegung und Abbildung des Mondes im Wasser sind, ob nah oder fern, ohne Unterschied. Wer von nah oder fern angreifen möchte, verliert die (unberührte) Bewegung. Dies wird 'das Fesseln des Bewusstseins durch die Bewegung' genannt. Wenn das Bewusstsein unverändert wie das Abbild des Mondes im Wasser ist und die Technik, was Abwarten und Handeln betrifft, richtig angewendet wird, dann gibt es keinen Gegner, den man nicht besiegen kann. Der Mond ist unberührt von der Bewegung des Wassers (*mushin*); das Wasser bildet den Mond ab ohne ihn zu deuten (*munen*). Die Technik, die ohne Fehler aus dem Inneren kommt, wird auch Außen die richtige sein. Es heißt auch: 'Der eine Mond erscheint in allen Wassern, der Mond wird von allen Wassern ergriffen.'

6.

Das zugrundeliegende Prinzip geht der Technik voran; und wenn der Körper nicht dem Schwert vorangeht, krankt die Kunst. Daher muss man, wenn man jemanden gegenübertritt, nach Technik und zugrundeliegendem Prinzip forschen. Die den Umständen gemäßen verschiedenen Techniken werden nicht durch Denken und Planen festgelegt, sondern ergeben sich natürlich, frei von Überlegung, aus dem zugrundeliegenden Prinzip und entsprechen den

---

<sup>678</sup> Ein Zusatz zum Text lautet: „*Bôjin* bezeichnet die Aufmerksamkeit auf die Dinge im Bewusstsein. Diese lässt einen beim Zusammentreffen mit dem Feind weder vorseilen noch zögern, sondern gerade angemessen vorwärts schreiten.“

Umständen ohne Planung. Wenn man sich daher nicht in Denken, Planen und Unterscheiden verliert, sondern dem Einem, uns gemäßen, zugrundeliegenden Prinzip ergibt, dann erlangt man im Zustand des ruhigen Einsseins (*isshin*) sicherlich den Sieg; dann kann man die rechte Bedeutung seiner eigentlichen Aufgabe erkennen. Wer diese Gesetzmäßigkeiten (*hō*) studiert bringt ebenso das zugrundeliegende Prinzip zur Ausführung. Indem er fortschreitet, gelangt er zum ruhigen Einssein und es bleibt nichts mehr zu tun übrig; es besteht keine Trennung zum zugrundeliegenden Prinzip. Solcherart gibt es innen und außen weder Gutes noch Schlechtes. Alle tausend und zehntausend Schwerter werden durch nur ein Gesammeltsein gebraucht; so werden die zehn Richtungen durchdrungen und der Wandel erfolgt frei und reibungslos. Dieses Vollführen des Einsseins findet außerhalb der normalen Überlieferung statt, es gibt dafür eine besondere Übermittlung. Die Lehre, nicht durch die Technik den Vorteil (*ri*) zur Geltung bringen zu wollen entspricht dem rechten Bewahren des 'Mondes im Wasser'; wenn nichts nachteiliges entsteht, erfolgt tausendfacher Wandel durch das Eine. Dieses Eine ist die vollständige Formlosigkeit (*mu-kei-zentai*), die dem Wasser gleicht. Das Wasser besitzt keine beständige Form; daher vermag es sich so gut seiner Umgebung anzupassen.

Die Lehre, dass der Körper nicht vorausseilt wird als die Einweihung von 'Schwert-vor-Körper' bezeichnet. Dies ist die Lehre, durch die Klinge den Vorteil zu erlangen. Wenn da also ein Schwert ist, ist da auch eine Technik; wenn da eine Technik ist, ist da auch ein zugrundeliegendes Prinzip. Das Bewusstsein ist die Grundlage der Technik, der Körper ist die Grundlage des Schwertes. Der Körper folgt in seinen Bewegungen der inneren Energie (*ki*), die innere Energie folgt dem Bewusstsein.<sup>679</sup> Wenn sich daher das Bewusstsein bewegt, bewegt sich auch die innere Energie; bewegt sich die innere Energie, bewegt sich auch der Körper. Zunächst Wurzeln und Inneres (*ura*), dann Zweige und Äußeres (*omote*) – dies nennt man die Fülle (*jitsu*); sie entspricht dem Folgen. Zunächst Zweige und Äußeres, dann Zweige und Inneres – dies nennt man die Leere (*kyo*); sie entspricht dem Nachgeben. Die Fülle bedeutet den sicheren Sieg, bei der Leere ist der Sieg ungewiss. Wenn der Vorteil der Technik vorausseilt, kann man die Technik nicht mehr den Veränderungen anpassen; wenn das Schwert dem Körper vorausseilt, wird man gewiss verletzen.<sup>680</sup> Wer daher den Anfang recht macht, der vermag das Ende zu beherrschen.<sup>681</sup> Wenn Schwert und Körper zu Beginn und Ende recht sind, gibt es Erfolg durch die Vollführung von Technik und zugrundeliegendem Prinzip. Wer

---

<sup>679</sup> „Die innere Energie wurzelt in den Füßen, überträgt sich dann durch die Beine und wird von der Taille aus gesteuert, um sich schließlich durch den Rücken zu den Armen und Fingerspitzen zu bewegen.“ (Klassiker des Tai Chi von Chang San-feng)

<sup>680</sup> D.h. die Aktion kann nicht mehr gestoppt oder umgeändert werden.

<sup>681</sup> Vgl. *Daigaku*

Technik nach außen ausdrückt, entspricht den äußeren Umständen und hat den Vorteil im Inneren; wer die Technik innen hält, folgt dem Inneren und erlangt außen den Sieg. An der Grenze zwischen innen und außen entspricht man dem, was man mag und folgt dem, was man nicht mag. Wer diese Fülle und Leere wohl wahrzunehmen und die Grundlage anzugreifen vermag, der siegt am Anfang und am Ende. Daher heißt es: wer mit der Technik angreift, verteidigt sich mit dem Vorteil; wer mit dem Vorteil angreift, verteidigt sich mit der Technik. Wenn sowohl Innen und Außen vollständig im Angriff liegen, dann gibt es ein Zuviel im Äußeren; wenn Innen und Außen ganz zur Verteidigung dienen, dann gibt es ein Übermaß im Inneren. Denn wenn man angreift, muss man sich auch verteidigen, und wenn man sich verteidigt, gibt es auch einen vorteilhaften Ort zum angreifen. Daher greift man an und greift doch nicht an – wenn man nicht angreift, kann der Sieg nicht gewonnen werden; man verteidigt und verteidigt doch nicht – ohne Verteidigung gibt es keinen Sieg.<sup>682</sup> Dies wird als die Einweihung in ´mit Rest und ohne Rest´ (*zan-fuzan*) bezeichnet. Wenn alles durch die Technik erledigt werden soll gilt: ist der Anfang nicht in Ordnung, kann das Ende nicht gut sein. Bei wem Wurzeln und Zweige recht ausgebildet sind, der wandelt tausendfach frei und flüssig, und auch wenn sein Bewusstsein keinen Wandel sucht, passt es sich doch von selbst allen Veränderungen an.

7.

Es heißt: Wer durch die Technik den Vorteil besitzt, verteidigt zuerst; wer durch den Vorteil die Technik besitzt, verteidigt später. Freilich, macht man beim Früheren halt, ist das Spätere ohne Nutzen; stoppt man beim Späteren, gibt es keinen Vorteil beim Früheren. Die Kunst, dass Technik und zugrundeliegendes Prinzip von Anfang bis Ende ohne Unterbrechung bleiben ist besonders wichtig. Daher liegen Vorgehen und Folgen beim Gegner und können nicht durch uns verteidigt werden. Vollständig frei von Früherem und Späterem zu sein, wird als Einweihung in die ´Eine Technik von Vorgehen und Folgen´ (*senkô-ichiji*) bezeichnet. Das Frühere ist zugleich das Spätere, und das Spätere wird durch das Frühere vorbereitet. Ebenso verhält es sich mit dem Wirken des Starken und Schwachen, des Leichten und Schweren. Diese Technik ist eine und doch zwei, ist zwei und doch eine. Wenn wir sehen, dass da ein Himmel ist, dann gibt es auch eine Erde; wenn da eine Erde ist, müssen wir auch sehen, dass es einen Himmel gibt. In der Ruhe wie ein Berg, in der Bewegung schnell wie der

---

<sup>682</sup> Sunze; IV.2

Blitz (*denko-sekka*).<sup>683</sup> Da ein solchermaßen gesammeltes Einssein (*isshin*) weder beim Früheren noch beim Späteren halt macht, entsprechen das eine zugrundeliegende Prinzip und die zehntausend Techniken einander. Dadurch wird man jemand sein, der die Technik mit dem eigenen Körper und Geist gut durchdrungen hat. Wer also die frühere Technik verstanden hat und durch diese verteidigt, wird durch sie vollständig den Vorteil gewinnen; wer die spätere Technik erlangt hat und anwendet, erreicht dadurch den Vorteil. Stark und schwach, leicht und schwer sollen gleichermaßen angewandt werden. Wer dies durch das zugrundeliegende Prinzip betrachtet, wird, auch wenn dies einseitig scheint, durch ein rechtes Verständnis der Technik in Körper und Geist keinen Vorteil von außen benötigen. Tritt man jemanden gegenüber wird nichts verlangt und das gesammelte Einssein bleibt unverändert; so folgt man dem natürlichen Prinzip (*dôri*), welches weder beim Früheren noch beim Späteren halt macht. Ein wirklicher Meister hält beim Früheren an ohne anzugreifen und verteidigt beim Späteren ohne es dass es ihm genommen wird. Auch wenn die Technik einen schützt, wird der Geist nicht von ihr in Besitz genommen; auch wenn man das zugrundeliegende Prinzip erreicht hat, gibt man den Vorteil den man durch die Technik erlangt nicht auf. Verlangt man nach Form, erreicht man keine; ohne Form zu sein heißt die rechte Form zu haben – dies wird als die eine Wahrheit von richtig und falsch bezeichnet (*jasei-ichinyo*). Wer frei vom zugrundeliegenden Prinzip zu siegen vermag ist ein Meister der Kunst. Schließlich heißt es, das höchste Letzte (*kukyô-kyûkyoku*) kennt kein Gesetz.<sup>684</sup> Wer dies mit dem Herzen erfassen und die Hände entsprechend gebrauchen kann, für den gilt: Bewusstsein ist Bewusstsein, Technik ist Technik, Ich bin Ich und der Gegner ist der Gegner; was einem auch begegnet und von einem verlangt wird – man vermag sich davon zu lösen. Dies ist der Weg zur 'einen Technik', der auch 'geheime Einweihung in die eine Technik' genannt wird. Wer vermag diesen Weg zu beschreiten? Wer ihn begeht und studiert ist noch nicht zu seinem Ende gelangt. Und wer noch nicht an sein Ende gelangt ist, studiert ihn nicht und vermag die Technik nicht zu beherrschen. Daher zeigt die geheime Einweihung in die eine Technik das natürliche Prinzip, nicht bei dem Früheren oder dem Späteren halt zu machen.

---

<sup>683</sup> „Deshalb ist der Feldherr schnell wie der Wind, ruhig wie der Wald; er bricht ein und verwüstet wie das Feuer; er ist unbeweglich wie ein Berg, undurchdringlich wie die Finsternis, seine Bewegung ist wie ein Donnerschlag.“ (Sunze; Kap.VII.8)

<sup>684</sup> Der buddhistische Terminus 'kukyô' (*kukyôsoku*) bezieht sich auf den Zustand der Erfahrung höchster Identität mit dem Buddha und dessen Erleuchtungserfahrung sowie der vollständigen Verwirklichung der einem selbst innewohnenden Buddhanatur; in der Tendai-Lehre stellt *kukyôsoku* die letzte von sechs Stufen dar, die zu diesem Ziel hinführen.

8.

Beim Früheren gibt es folgende zwei: Körper und Wirkung; Substanz und Funktion (*tai-yô*). Was als Substanz bezeichnet wird, von dem geht die Technik aus; was als Funktion bezeichnet wird, ist das Wirken des Bewusstseins. Ist man unwandelbar darauf eingestellt und greift man frei von Technik an, wird dies als 'Vorangehen der Substanz' (*tai no saki*) bezeichnet; ist man in Wechsel und Folgen begriffen und äußert sich in Form wird dies 'Vorangehen der Funktion' (*yô no saki*) genannt. So wird es der Tradition nach bezeichnet. 'Früheres der Substanz' bedeutet, durch die Substanz anzugreifen und mit der Funktion zu verteidigen. Es bedeutet, den Vorteil des Gegners zu attackieren, sein Vorbereitet-Sein zu zerschlagen, durch das Zusammentreffen anzugreifen, den Vorteil außen und die Technik innen zu halten. 'Früheres der Funktion' bedeutet, durch die Funktion anzugreifen und mit der Substanz zu verteidigen. Man zerschlägt die Vorbereitungen des Gegners und greift seine Techniken an. Man greift an, indem man sich voneinander trennt. Die Technik ist außen, der Vorteil innen. Wer Technik und zugrundeliegendes Prinzip von Substanz und Funktion, Angriff und Verteidigung nicht kennt und blindlings zu siegen begehrt, ist wie jemand, der den Hals ausstreckt damit ihn der Angreifer durchschneiden kann. Substanz und Funktion müssen wohl geübt sein.

9.

Unter dem Späteren versteht man die Substanz des Gegners und den Vorteil durch die Funktion. Die natürliche Stärke (*ikioi*) wird 'Vorteil' (*ri*) genannt. Wenn man durch die Substanz den Vorteil zu erlangen trachtet, muss man den Bestrebungen des Gegners folgen und die Wirkungen zunichte machen. Wenn man durch die Funktion zu gewinnen bemüht ist, muss man in Entsprechung mit dem sich äußernden Vorteil die Substanz zerschlagen. Wer kommt und bleibt stimmt mit dem Ende überein; wer nicht bleibt, folgt dem Anfang. Wer sich zu Beginn bewegt und am Ende ruhig ist, gebraucht den Beginn zu seinem Vorteil. Entsprechend ist es, wenn man mit jemanden zusammentrifft, wo der Anfang in Ordnung, am Ende aber Unordnung ist: ist zu Beginn und am Ende Bewegung, macht man das Frühere zunichte; ist zu Beginn und am Ende Ruhe, wird dieser Fehler zum Vorteil ausgenützt. Daher: folgt man der Form, vertreibt man die Bestrebungen (*shiki*) und greift dann an, wird man den Vorteil erlangen. Wenn man wegen des Vorteils zuerst angreift, gibt es nachher keinen Nutzen. Daher beinhaltet das Spätere unserer Überlieferung der Form gegenüberzutreten und die Begierden auszumerzen. Entgegenzutreten und abtöten: diese zwei sind die Technik von 'Eine-Substanz, Eine-Funktion'. Indem man gegenübertritt tötet man, indem man tötet tritt

man gegenüber. Stärke und Schwäche, die vom Schwert ausgehen, vorbereitet sein von Anfang bis Ende und mündliche Überlieferung: die Vor- und Nachteile liegen in der Ausführung der Technik und dass man dahin gelangt, dass Schwert und Bewusstsein im ganzen Körper nicht unterschieden sind; dann erfolgt die Anpassung der Technik an alle Umstände frei und flüssig (*rinki-ôhen*). Das diesem zugrundeliegende Prinzip ist sehr subtil und nur schwer mitteilbar. Durch Lernen ist es schwer zu erlangen, tatsächlich wird muss es 'von Herz zu Herz' (*ishin-denshin*) übertragen werden. Wer solcherart Kälte und Wärme frei aus sich heraus versteht, der ist mit der Essenz (der Lehren) des verstorbenen Meisters Ittô Sai in völliger Übereinstimmung.

10.

Das entscheidende bezüglich Sieg und Niederlage ist die Lücke (*ma*). Wenn ich selbst und der Gegner den Vorteil zu erlangen trachten und wir beide uns hin- und herbewegen, dann ist die Lücke der Dreh- und Angelpunkt von Sieg und Niederlage. Daher bedeutet in unserer Tradition 'die Lücke anstreben', sich im Einklang mit dem Rhythmus (des Kampfes) zu bewegen. Wenn ich dem Gegner gegenüber trete, darf sich nicht eine Lücke von auch nur Haaresbreite auftun. Gefahr und Tod muss man beiseite lassen und aus der Distanz kommend die über Leben und Tod entscheidenden Stellen angreifen. Wenn man im Zustand des Gesammeltseins (*isshin*) bei der Lücke anhält, verliert man den Wechsel. Wenn das eigene Herz nicht an die Lücke gebunden ist, wird diese klar ersichtlich werden. Macht also das Herz nicht bei der Lücke halt, hält die Lücke nicht beim Herzen; man gelangt dann in den Zustand des 'Mondes im Wasser' (*suigetsu*). Die Position 'ohne Prinzip und ohne Technik' (*muri-muji*) ist das innere Wesen (*honshin*) des Mondes im Wasser. Daher entspricht etwas zu fordern nicht dem 'Mond im Wasser'. Wenn also das Gesammeltsein ruhig und klar ist, frei von Trübungen, dann zeigen sich die zehntausend Dinge wie der Mond im Wasser. Ein alter Ausspruch lautet: 'Wer das Ferne nicht bedenkt, dem sind Sorgen nahe.'<sup>685</sup> Daher macht für die Lücke nah und fern keinen Unterschied. Die Lücke verteidigt sich nicht und der Wandel wartet nicht; ohne eigenes zutun schnell die rechte Position einzunehmen ist das einzige Ziel in diesem Stil. Wer daher unüberlegt handelt (*mu-rakuchaku*) und seinem Verlangen nachgibt (*kekki*), der wird allein durch sein eigenes Schwert Schaden nehmen.

---

<sup>685</sup> Lun Yü; XV.11

11.

Die Technik des Gegners zur eigenen Technik machen, den Vorteil des Gegners zum eigenen Vorteil machen: dies wird als 'Stellung des Papagei' bezeichnet.<sup>686</sup> Den Angreifer angreifen und mit Stärke gegen Schwäche vorgehen ist trotz tausendfachen Wechsels stets dasselbe – dies heißt der Technik des Gegners entgegentreten. Wenn man mit Stärke der Schwäche des Angriffs begegnet bleibt der Vorteil unter allem Wechsel derselbe – dies heißt dem Vorteil des Gegners folgen. Wer mit der Fülle (*jitsu*) kommt, dem begegnen wir mit Fülle, wer mit der Leere (*kyo*) kommt, dem Folgen wir mit der Leere; wenn der Gegner sein Können und Nicht-Können zeigt, zeigen auch wir die Fähigkeiten und Unfähigkeiten unserer Technik. Die Kunst besteht darin, in der Fülle bereit zu sein und in der Leere zu wandeln; und dann wieder darin, Leere zu zeigen und die Fülle zu wandeln. Vorteil durch List (*hakarigoto*) ist es, wenn man dem Gegner begegnet und törichterweise sogleich [scheinbar] unterliegt. Daher heißt es auch bei Sunze: 'Täuschung ist der Weg des Krieges.'<sup>687</sup> Wer dies daher bloß einseitig versteht, kann nicht durch den Gegner Veränderungen herbeiführen.

12.

Macht man das eine Schwert und das eine zugrundeliegende Prinzip zum Hauptaugenmerk, führt dies in den Rang des unwandelbaren Gesammeltseins (*isshin*). Dies wird 'Denken, frei von Übeln' genannt, und entspricht der früher beschriebenen Kunst.<sup>688</sup> Dies ist das Höchste (*shikyoku*) und wird 'einfaches Schwert' (*tan-tô*) genannt. Das 'einfache Schwert' ist die Technik des Angreifens ohne Form und ohne Absicht (*mukei-mushiki*); es ist die höchste Technik des vollständigen Siegens noch vor der geringsten Äußerung des zugrundeliegenden Prinzips. Deshalb heißt es bei Taikôbô: 'Das Geheimnis des Kampfes besteht darin, die Äußerungen (*ki*) des Gegners wahrzunehmen, aus der Ferne den Vorteil ergreifen, schnell zurückzukehren und überraschend anzugreifen.' Diejenigen, welche die Methoden dieses Schwert-Stils studieren, sollen sich, wenn sie das zugrundeliegende Prinzip wohl beachten und die Methoden anwenden, ohne Rücksicht auf Vermögen und Unvermögen in der Kunst

---

<sup>686</sup> „Und so einfach ist das Tai Chi-Prinzip: Gib dich selbst auf, und passe dich den äußeren Kräften an. Statt dies zu tun, ignorieren die meisten Menschen derart offenkundige und einfache Prinzipien und suchen nach einer entlegeneren und unpraktischeren Methode. Das ist der sogenannte Wenige-Zentimeter-Fehler, der, wenn man ihn sich entwickeln lässt, zur Strecke von tausend Meilen wird. Alle Schüler des Tai Chi sollten sich dessen bewusst sein und sorgfältig lernen.“ (Klassiker des Tai Chi von Wang Tsung-yüeh)

<sup>687</sup> Sunze; I.7

<sup>688</sup> *Lun Yü*, II.2: Der Meister sprach: Dreihundert Lieder stehen im 'Buch der Lieder'. Mit einem Satz zu sagen, wovon sie handeln: Halte deinen Geist frei von Verdorbenheit (*yokoshima*).

um das naturgemäße Prinzip (*dôri*) bemühen. Wenn einer beispielsweise auch Fertigkeit in der Technik besitzt, so ist es doch schwer für ihn, ohne die Fülle des zugrundeliegenden Prinzips den Sieg zu erlangen. Und wenn einer keine Fertigkeit in der Technik besitzt, aber die Fülle des zugrundeliegenden Prinzips studiert, welchen Zweifel kann es dann geben, dass er den Sieg erlangt? In Wahrheit ist diese Kunst die Rüstung der einen Kunstfertigkeit und des überragendes Mutes des Edlen (*shi*). Daher habe ich mich für diese Wirklichkeit entschieden, sowie sie zu übermitteln und zu studieren; die Wirklichkeit des mutigen Edlen ist es, sie in Ehren zu halten und sie nicht der Öffentlichkeit preiszugeben. Der Schlüssel zu dieser Kunst ist es, durch das offensichtliche das Verborgene zu erkennen.

13.

Vorteil durch Technik bedeutet, dass ich durch Eins den Zweien des Gegners entspreche. Einen Angriff aufnehmen und diesen so fehlschlagen lassen ist ein Beispiel für eine Technik, bei der eins beidem entspricht. Aufnehmen, selber schlagen und den gegnerischen Angriff fehlschlagen lassen: dies ist die Technik, in der eins dem einen und beides beidem entspricht [d.h. eines ist beides]. Beides in einem bedeutet den sicheren Sieg. Wenn eins einem und beides beidem entspricht, bedeutet dies Niederlage [für den Gegner]. Schreitet man vom einen zu den zweien, führt auch dies unverzüglich zur Niederlage. Stark und schwach (hart und weich), schwer und leicht, folgen und entgegen, schnell und langsam, vor- und zurückgehen: diese alle müssen wohl überlegt und ausgeführt werden.

14.

Bei den Schwertern werden lange und kurze unterschieden.<sup>689</sup> Mit einem langen Schwert wird der Vorteil durch den Körper wiedergegeben, mit einem kurzen Schwert wird der Vorteil durch den Körper gewandelt. Das gemeinsame Gesetz von langem und kurzem Schwert ist es, dass sie sich in Wandel und Wiedergabe den Mechanismen (*ki*) gemäß verändern müssen. Wenn nun Technik und zugrundeliegendes Prinzip von einem selbst und dem Gegner einander gleich sind und man Gewinn und Verlust bedenkt, ist das lange Schwert dem kurzen überlegen, was den Vorteil betrifft, während das kurze Schwert beim Schlagen dem langen überlegen ist; daher hat also jede Form seine Vor- und Nachteile. Bei der Technik ist die Form die Grundlage des Vorteils. Wer also den Vorzug der Form hat, vermag leicht die Wandel der Techniken auszuführen. Wer diesem Wandel zu folgen versteht, gelangt wiederum von selbst zum vollständigen Vorteil. Daher müssen langes und

---

<sup>689</sup> Vgl. Musashi, *Gorin no sho – Chi no maki*.

kurzes Schwert den Händen folgen und im Herzen erfasst werden um wirkungsvoll gebraucht werden zu können. Daher gibt es in unserer Überlieferung für das kurze und das lange Schwert keine festgelegten Methoden. Der Vorteil ist mit dem langen Schwert nicht leicht zu erlangen; wenn es einem nicht liegt, wird man es ganz ohne Nutzen einsetzen. Obwohl es heißt, dass der Vorteil mit dem kurzen Schwert nicht den des Langen erreicht, ist man doch im Vorteil, wenn man es zu gebrauchen versteht. Das lange Schwert kann das Kurze nicht täuschen, das kurze Schwert vermag dem Langen nichts anzuhaben; daher heißt es: 'Lang und Kurz haben einen Geschmack'. An Länge und Kürze des Schwertes, der Wahl der Schneide und anderes dieses Werkzeug betreffendes zu hängen heißt, dass innere Wesen (*honshin*) der Kunst zu verlieren. Wer in seinem Herzen eine Klinge trägt, die mit Leichtigkeit ein Haar zu spalten vermag (*suimô*),<sup>690</sup> wie sollte der an irgendetwas das Schwert betreffendes hängen? Wenn man ein scharfes Schwert trägt, aber das Fleisch nicht schneidet, ist es ein stumpfes Schwert. Wenn andererseits ein stumpfes Schwert die Knochen zerschmettert, dann ist es ein scharfes (nützliches) Schwert. Wer klar, ruhig und gesammelt seine [Beherrschung der] Klinge vervollkommnet, der trägt stets ein Schwert mit sich, das mit Leichtigkeit ein Haar zu spalten vermag. Dies ist die Vollständigkeit des einen Schwertes zu Anfang und Ende, die sich auch nicht einen Moment von Herz und Körper entfernt; sie ermöglicht jederzeit frei zu töten und sein Leben hinzugeben (*sakkatsu-jizai*).<sup>691</sup> So gewinnt das lange Schwert und das kurze unterliegt; nimmt man beide für gleich, gewinnt das eine und unterliegt das andere, mit dem einen reicht es nicht zum Sieg und mit dem anderen kommt man nicht zur Niederlage, Sieg und Niederlage sind relativ – so sind die Folgen des Prinzips (*ri*). Wer kein Maß kennt und nur hartnäckig versucht, dem Anderen Schaden zuzufügen, der entspricht nicht dem Weg. Der Ursprung von Sieg und Niederlage liegt in der natürlichen Ordnung (*ri*) und ist nur sehr schwer vollständig planbar. Ohne nachdenken siegen, ohne zu planen unterliegen. Wer gewinnen will, verliert; wer verlieren soll, gewinnt – mal bedeutet beides den Tod, mal bedeutet beides das Leben. Gutes ist manchmal Ungutes, Schlechtes ist manchmal nicht schlecht; wohin man sich auch wendet, ist der Sieg erfreulich und die Niederlage traurig. Dies sind flüchtige Lehren der Menschen; Sieg und Niederlage sind nur Ausdruck der subtilen Ordnung des naturgemäßen himmlischen Weges (*tendô shizen no myôri*). Wenn man also dem Gegner gegenübertritt und kein bisschen an Sieg oder Niederlage denkt, gesammelten Herzens (*isshin*) Leben und Tod loslässt, sein Leben der

---

<sup>690</sup> Bezugnahme auf ein Gedicht von To Ho (Tu Fu; 712-770), einen berühmten chinesischen Dichter der Tang-Zeit (618-906). Siehe Feifel, *Geschichte der chinesischen Literatur*; S.189

<sup>691</sup> Vgl. das 'Credo des Samurai' (siehe Anhang)

himmlischen Führung (*tenun*) anvertraut, die Rechtschaffenheit bewahrt und nicht zögert – dann hat man in den zehn Richtungen keinen Feind mehr. Wenn es keinen Feind mehr gibt, wem sollte man da unterliegen? Die unzähligen Schwerter liegen im Geheimnis des einen Schwerts. Darum gut Bescheid zu wissen ist Weisheit (*chi*). Diesem wohl zu folgen ist Tapferkeit (*yû*). Wer Weisheit, Tapferkeit und Kunstfertigkeit vereint, der wird ein Meister des Schwertkampfes dieser Tradition genannt.

15.

Bin ich vom Anderen verschieden doch nähern wir uns, ohne zu überlegen und gehen wir auseinander ohne zu planen, gelangen wir nicht dahin, wo wir warten sollten und handeln wir nicht, wo wir handeln sollten – wenn ich mich so verhalte, ist der andere mir gleich. Wo nicht überlegt wird, angreifen; wo nicht geplant wird, folgen. Der Wandel ist ewiglich, die [Erscheinungen der] Veränderungen flüchtig; wer das natürliche subtile Prinzip erfasst, kann den zehntausend Wirkungsweisen (*karakuri*) entsprechen. Dies wird 'Sieg und Niederlage der Technik' genannt. Wenn ich und der Andere einen Körper und einen Geist bilden (*ittai-issin*), dann sind meine Gedanken auch die des Anderen, meine Pläne sind auch seine Pläne und Bewegung und Ruhe sind nur eine Sache wie die Abbildungen eines Spiegels. Will man siegen, so unterliegt man sogleich; wenn man nicht unterliegt, hat man noch nicht den Sieg. Sowohl das natürliche Prinzip als auch die tatsächliche Technik reichen nicht aus; nur wenn Existenz und Nichtexistenz der Technik und des Prinzips vernichtet werden, kann man siegen. Nicht zu siegen ist nicht das innere Wesen der Kunstfertigkeit (*jutsu*); ebenso ist es nicht das innere Wesen der Kunstfertigkeit, siegen zu wollen. Wenn man daher die Kunstfertigkeit verwirft und zu den Höhen besonderer Überlieferungen emporsteigt, welchem Feind sollte man da gegenüberstehen? Gelangt man dorthin, erfolgt das töten von selbst; gelangt man nicht dorthin, vernichtet man sich selbst. Dies ist 'das tötende und das lebensspendende Schwert'.<sup>692</sup>

---

<sup>692</sup> *Heihôkadensho*: „Der Glaube, dass die Kampfkunst sich ausschließlich mit dem Töten von Menschen befasst, ist ein Trugschluss. Die Kampfkunst bezweckt nicht das Töten von Menschen, sondern das Töten des Bösen.“ (Cleary, *Vom Sieg im Kampf*, S.166)

## REFERENZSTELLEN ZU BEGRIFFEN DER IM ANHANG ÜBERSETZTEN TEXTE

### BUDDHA / BUDDHISMUS:

*Bansenshûkai – Shôshin*: VI.1; IV.6; IV.7; IV.8; IV.12

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 2

*Ittosai sensei kenpôsho*: 7

### CHI: WISSEN, WEISHEIT

*Bansenshûkai – Shôshin*: IV.5

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 10

*Ittosai sensei kenpôsho*: 14

### CHINESISCHE GESCHICHTE, PERSONEN UND SAGEN

*Bansenshûkai – Shôshin*: I.5; II.1; II.5; II.6; II.10; III.4; IV.10

*Ittosai sensei kenpôsho*: 1, 14

### CHINESISCHE MEDIZIN

*Bansenshûkai – Shôshin*: IV.4

### CHÛ: TREUE, LOYALITÄT

*Bansenshûkai – Shôshin*: I.3; I.7; II.7; III.5

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 8

### DÔ / DAIDÔ: WEG, TAO, ORDNUNG ETC.

*Bansenshûkai – Shôshin*: II.7; III.7; IV.6; IV.12

*Heihô okugikôroku*: 1, 7, 11, 16, 17, 18, 24, 25, 26, 27, 28, 29

*Ittosai sensei kenpôsho*: 14

### DÔRI: STRUKTUR(EN) DES WEGES

*Bansenshûkai – Shôshin*: III.3; III.4; III.7; IV.6; IV.7

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 26

*Ittosai sensei kenpôsho*: 7, 12

#### GI: RECHTSCHAFFENHEIT

*Bansenshûkai – Shôshin*: I.3; II.1; III.2; III.4; IV.5

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 8, 9, 15, 16, 17

*Ittosai sensei kenpôsho*: 14

#### GO-GYÔ

*Bansenshûkai – Shôshin*: III.6; III.7; IV.2; IV.3; IV.4; IV.5; IV.6; IV.7

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 5

#### HEIHÔ

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 10, 11, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 22

#### HON-MATSU: WURZELN UND ZWEIGE, FRÜHERES UND SPÄTERES

*Bansenshûkai – Shôshin*: I.2; I.4

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 1, 16, 19, 24, 29

*Ittosai sensei kenpôsho*: 6, 9, 14

#### HONSHIN

*Bansenshûkai – Shôshin*: II.11; III.9; IV.8; IV.9

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 7, 11, 13, 15, 17

*Ittosai sensei kenpôsho*: 10, 14, 15

#### HONTAI

*Bansenshûkai – Shôshin*: IV.8

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 6

#### ISHIN-DENSHIN: 'ÜBERTRAGUNG VON HERZ ZU HERZ'

*Ittosai sensei kenpôsho*: 9

#### ISSHIN: ENTSCHLOSSENHEIT, ZIELGERICHTETHEIT, KONZENTRATION

*Bansenshûkai – Shôshin*: IV.2

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 7, 8, 11, 16, 22, 24

*Ittosai sensei kenpôsho*: 6, 7, 10, 12, 14, 15

Ji / GYÔ (WAZA): TECHNIK

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen: 15*

*Ittosai sensei kenpôsho: 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15*

JIN: MENSCHLICHKEIT

*Bansenshûkai – Shôshin: I.3; III.3; IV.5*

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen: 8, 9, 10, 15, 17, 28*

KAMAE: STELLUNG, HALTUNG

*Ittosai sensei kenpôsho: 3*

KATACHI: FORM, ERSCHEINUNG, GESTALT

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen: 3*

*Ittosai sensei kenpôsho: 1, 7, 9, 14*

KI (C´HI): WIRKKRAFT, INNERE ENERGIE, FLUIDUM

*Bansenshûkai – Shôshin: IV.2; IV.3; IV.6*

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen: 6*

*Ittosai sensei kenpôsho: 6*

KI (KARAKURI): KEIM, MECHANISMUS, ANTRIEB

*Bansenshûkai – Shôshin: IV.8*

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen: 7, 8, 22*

*Ittosai sensei kenpôsho: 12, 14, 15*

KOKORO: HERZ; GEIST, BEWUSSTSEIN

*Bansenshûkai – Shôshin: III.8; III.9; IV.5; IV.7; IV.8*

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen: 6, 7, 8, 9, 14, 15, 16, 17, 18, 24, 25, 27*

*Ittosai sensei kenpôsho: 1, 3, 5, 6, 7, 8, 14*

KONFUZIUS / (NEO)KONFUZIANISCHE SCHRIFTEN UND DENKER

*Bansenshûkai – Shôshin: I.2; I.4; II.1; II.2; II.6; II.9; II.14; III.2; III.4; III.8; IV.8; IV.12*

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen: 2, 3, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 16, 17, 21, 22*

*Ittosai sensei kenpôsho: 6, 10, 12*

KYO-JITSU: LEERE UND FÜLLE

*Ittosai sensei kenpôsho*: 3, 6, 11

LAOTSE / TAO TE KING / TAOISMUS

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 1, 2, 3, 5, 10, 15

MA / SUKI: LÜCKE (AUCH 'KAN': SPION)

*Bansenshûkai – Shôshin*: I.5

*Heihô okugi-kôroku*: 10, 16

*Ittosai sensei kenpôsho*: 10

MU-I: ABSICHTSLOSES, UNMITTELBARES HANDELN

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 5, 6, 18, 22

*Ittosai sensei kenpôsho*: 4

MU-KEI: NICHTFORM, ANPASSUNGSFÄHIGKEIT, FREIHEIT VON FORM

*Bansenshûkai – Shôshin*: III.9; IV.2

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 16,

*Ittosai sensei kenpôsho*: 3, 6, 7, 12

MUSHIN: 'NICHT-GEIST'; OFFENER, NICHT-FIXIERTER GEIST

*Ittosai sensei kenpôsho*: 5

ONMYÔ (YIN UND YANG)

*Bansenshûkai – Shôshin*: IV.2; IV.6; IV.12

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 1, 2, 4, 7, 10, 13, 22

*Ittosai sensei kenpôsho*: 3

REI: SITTEN, BRÄUCHE, RECHTES VERHALTEN

*Bansenshûkai – Shôshin*: III.9; IV.5

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 11, 14, 16

RI: PRINZIP, UNSICHTBARER GRUND

*Bansenshûkai – Shôshin*: II.1; III.7; III.8; IV.2; IV.5; IV.6

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 3, 4, 11, 16, 18, 24

*Ittosai sensei kenpôsho*: 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 14, 15

RINKI-ÔHEN: ANGEPASSTHEIT AN ALLE WECHSELNDEN UMSTÄNDE

*Bansenshûkai – Shôshin*: I.1; III.9; IV.8

*Ittosai sensei kenpôsho*: 6, 9

SEI: NATUR, WESEN, CHARAKTER

*Bansenshûkai – Shôshin*: III.7; IV.5

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 6

SEI-SHI: LEBEN UND TOD, 'SAMSARA'

*Bansenshûkai – Shôshin*: III.4; IV.1; IV.2; IV.7; IV.8; IV.12

SHIN: AUFRICHTIGKEIT

*Bansenshûkai – Shôshin*: I.3; I.7; II.3; III.6; IV.5

SHOSHIN: DAS LAUTERE HERZ

*Bansenshûkai – Shôshin*: I.1; I.3; I.7.; III.7

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 7, 21, 22

SUIGETSU: DER 'MOND IM WASSER'

*Bansenshûkai – Shôshin*: IV.7

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 21

*Ittosai sensei kenpôsho*: 5, 6, 10

SUN TZE UND KLASSISCHE CHINESISCHE MILITÄRSTRATEGEN

*Bansenshûkai – Shôshin*: I.5; II.1; II.13; III.2; IV.8

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen*: 10, 16, 23

*Ittosai sensei kenpôsho*: 2, 6, 7, 11, 12

TAIKYOKU (T'AI CHI): DAS 'GRÖßTE ÄUßERSTE'

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen: 2, 3, 5*

TAI-YÔ: GRUND UND WIRKUNG, SUBSTANZ UND FUNKTION

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen: 4, 13*

*Ittosai sensei kenpôsho: 8, 9*

TENRI / TENSEI: WESEN DES HIMMELS

*Bansenshûkai – Shôshin: III.8; III.9; IV.5; IV.6*

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen: 5, 6*

TOKU (DE) / MEITOKU: TUGENDKRAFT

*Bansenshûkai – Shôshin: I.5*

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen: 6, 13, 16, 17, 22, 26, 28*

YÔ: ZWECKMÄßIGKEIT, BRAUCHBARKEIT, ANWENDUNG; WIRKEN

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen: 8, 9, 10, 14, 16, 22, 24, 26, 29*

*Ittosai sensei kenpôsho: 3, 8, 9, 14*

YÔJÔ / YÔKI: LEBENSPFLEGE

*Bansenshûkai – Shôshin: IV.8*

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen: 7*

YOKU / SHIYOKU: BEGIERDE, EIGENINTERESSE

*Bansenshûkai – Shôshin: I.6; II.7; II.11; II.13; III.2; III.7; III.8*

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen: 5, 6, 8, 15*

*Ittosai sensei kenpôsho: 9, 10*

YÛ / BUYÛ: MUT, TAPFERKEIT

*Bansenshûkai – Shôshin: III.2; IV.1; IV.7; III.9*

*Heihô okugi kôroku - Onmyôheigen: 15*

*Ittosai sensei kenpôsho: 12, 14*

ZANSHIN: ACHTSAMKEIT, AUFMERKSAMKEIT, GEWAHRSEIN

*Ittosai sensei kenpôsho: 5*

## **DIE 36 STRATEGEME DER KLASSISCHEN CHINESISCHEN KRIEGSKUNST<sup>693</sup>**

01. Den Kaiser täuschen und das Meer überqueren
02. Wei belagern, um Zhao zu retten
03. Mit dem Messer eines Anderen töten
04. Ausgeruht den erschöpften Feind erwarten
05. Eine Feuersbrunst für einen Raub ausnutzen
06. Im Osten lärmern, im Westen angreifen
07. Aus einem Nichts Etwas erzeugen
08. Sichtbar die Holzstege wieder instandsetzen, heimlich nach Chencang marschieren
09. Das Feuer am gegenüberliegenden Ufer beobachten
10. Hinter dem Lächeln den Dolch verbergen
11. Der Pflaumenbaum verdorrt anstelle des Pfirsichbaums
12. Mit leichter Hand das Schaf wegführen
13. Auf das Gras schlagen, um die Schlange aufzuscheuchen
14. Für die Rückkehr der Seele einen Leichnam ausleihen
15. Den Tiger vom Berg in die Ebene locken
16. Will man etwas fangen, muss man es zunächst loslassen
17. Einen Backstein hinwerfen, um einen Jadestein zu erlangen
18. Fange den Anführer, um die Banditen zu schnappen
19. Das Brennholz heimlich unter dem Kessel eines anderen wegnehmen
20. Das Wasser trüben, um die Fische zu ergreifen
21. Die Zikade wirft ihre goldglänzende Haut ab
22. Die Türe schließen und den Dieb fangen
23. Sich mit dem fernen Feind verbünden, um den nahen Feind anzugreifen

---

<sup>693</sup> Siehe hierzu: Senger, *Strategeme – Anleitung zum Überleben* und Gao Yuan; *Lock den Tiger aus den Bergen – 36 Weisheiten aus dem alten China für Manager von heute*.

24. Verschaffe dir freien Durchzug, um das Reich Guo zu erobern
25. Die Balken stehlen und gegen morsche Stützen austauschen
26. Die Akazie schelten, dabei aber auf den Maulbeerbaum zeigen
27. Verrücktheit mimen, ohne das Gleichgewicht zu verlieren
28. Auf das Dach locken, um dann die Leiter wegzuziehen
29. Dürre Bäume mit künstlichen Blüten schmücken
30. Die Rolle des Gastes in die des Gastgebers umkehren
31. Benutze eine Frau, um einen Mann zu ködern
32. Stoße die Tore der leeren Stadt auf
33. Lass den Spion des Feindes Zwietracht im eigenen Lager säen
34. Verwunde dich selbst, um das Vertauen des Feindes zu gewinnen
35. Kette die Kriegsschiffe des Feindes zusammen
36. Weglaufen

## **DIE 20 LEITSÄTZE DES SHÔTÔKAN (SHÔTÔ-NIJUKUN)<sup>694</sup>**

1. Der Weg des Karate beginnt und endet mit Respekt (*rei*).
2. Karate ist frei von Aggression (*karate ni sente nashi*).
3. Karate ist ein Helfer der Rechtschaffenheit (*gi*).
4. Erkenne zuerst dich selbst, dann den anderen.
5. Intuition (*shinjutsu*) ist wichtiger als Technik.
6. Befreie den Geist (*kokoro*) und halte ihn ruhig.
7. Unglück geschieht immer durch Unachtsamkeit.
8. Karate findet nicht nur im Dôjô statt.
9. Die Übung (*shugyô*) des Karate dauert ein ganzes Leben.
10. Verbinde das Alltägliche mit Karate und du entdeckst das Wunderbare (*myô*).
11. Karate ist wie heißes Wasser; es kühlt ab, wenn du es nicht ständig erwärmst.
12. Denke nicht ans Gewinnen, sondern wie du nicht verlierst.
13. Verändere dich dem Gegner Entsprechend.
14. Der Kampf hängt ab von der Steuerung der Fülle (*kyo*) und der Leere (*jitsu*).
15. Denke dir Hände und Füße als Schwert.
16. Zahlreiche Gegner findet, wer sich in schlechte Gesellschaft begibt.
17. Der Anfänger braucht die Stellungen bis er sich natürlich bewegen kann.
18. Die Kata muss korrekt ausgeführt werden – der Kampf ist eine andere Sache.
19. Bedenke harte und weiche Kraft, ausdehnen und Zusammenziehen des Körpers und die angemessene Technik.
20. Denke immer an den Geist des Karate.

---

<sup>694</sup> Nach: Lind, *Lexikon der Kampfkünste*

## DAS 'CREDO DES SAMURAI'<sup>695</sup>

Ich habe keine Eltern:

Himmel und Erde sind meine Eltern.

Ich habe kein Zuhause:

Das Zentrum unter dem Nabel ist mein Zuhause.

Ich habe keine Macht:

Treue und Rechtschaffenheit sind meine Macht.

Ich habe keine Mittel:

Der Gehorsam ist mein Mittel.

Ich habe keine Existenzgrundlage:

Demut gegenüber der Natur ist meine Existenzgrundlage.

Ich habe keine magischen Kräfte:

Die innere Kraft ist meine magische Kraft.

Ich habe weder Leben noch Tod:

Die Ewigkeit ist mein Leben und Tod.

Ich habe keinen Körper:

Der Gleichmut ist mein Körper.

Ich habe keine Augen:

Das Licht des Blitzes ist meine Augen.

Ich habe keine Ohren:

Die fünf Sinne sind meine Ohren.

Ich habe keine Glieder:

Die vielfältigen Bewegungen sind meine Glieder.

Ich habe keine Gesetz:

Der Selbstschutz ist mein Gesetz.

Ich habe keine Kriegskunst:

Frei zu töten und das eigene Leben hinzugeben sind meine Kriegskunst.

Ich habe keine Strategie:

Der Zufall ist meine Strategie.

Ich habe keine Wunder:

Die Lehre ist meine Wunder.

---

<sup>695</sup> Der Text stammt nach Random, *The Martial Arts* von einer klassischen *makimono*; eine Quelle ist jedoch nicht angegeben. Siehe auch: Harrison, *The Fighting Spirit of Japan*; Dolin, *Kempo – Die Kunst des Kampfes* und Massi, *Bushido – Die innere Kraft der Samurai*.

Ich habe keine Grundsätze:

Die Anpassungsfähigkeit an alles ist meine Grundsätze.

Ich habe keine Taktik:

Die Leere und die Fülle sind meine Taktik.

Ich habe keine Fähigkeiten:

Die Schnelligkeit von Geist-Verstand ist meine Fähigkeiten.

Ich habe keine Freunde:

Mein Geist ist meine Freunde.

Ich habe keine Feinde:

Die Unvorsichtigkeit ist meine Feinde.

Ich habe keine Rüstung noch Waffe:

Güte und Gerechtigkeit sind meine Rüstung und Waffe.

Ich habe keine Festung:

Der unerschütterliche Geist ist meine Festung.

Ich habe kein Schwert:

Die Auflösung des Geistes in der Leere ist mein Schwert.

## KLASSIKER DES TAI CHI VON MEISTER WANG TSUNG-YÜEH (UM 1600)<sup>696</sup>

1.

Tai Chi stammt aus dem Unendlichen. Es ist der Ursprung des Positiven und des Negativen. Wenn das Tai Chi in Bewegung ist, trennen sich das Positive und das Negative; wenn das Tai Chi innehält, schließen sich das Positive und das Negative zusammen.

2.

Beim Ausüben des Tai Chi gilt: Zuviel tun ist dasselbe wie zuwenig tun. Wenn der Körper in Bewegung ist, sollte er der Kurve folgen, um die Bewegungen auszudehnen.

3.

Ist deine gegnerische Seite hart, dann ändere deine eigene Seite und mache sie weich. Das nennt man *Folgen*. Bewegt sich dein Gegner und haftest du an ihm, während du in dieselbe Richtung folgst, nennt man das *Kleben*. Dann bist du an deinen Gegner *angeheftet*: Wenn er sich schneller bewegt, bewegst auch du dich schneller; wenn er sich langsamer bewegt, bewegst du dich langsamer – dadurch entsprichst du genau seiner Bewegung.

4.

Ganz gleich, welche Handlungen dein Gegner ausführt – das Prinzip deiner Reaktion bleibt immer dasselbe. Sobald du dir diesen Bewegungstyp zu eigen gemacht hast, wirst du die innere Kraft begreifen.

5.

Nachdem du zu einem Verständnis der inneren Bewegungskraft gelangt bist, kannst du an die Theorie des natürlichen Gewahrseins herangehen. Natürliches Gewahrsein entwickelt man durch langfristiges Üben; du kannst kein spontanes Verständnis des natürlichen Gewahrseins erreichen, ohne dass du über einen ausgedehnten Zeitraum hin angemessen übst.

6.

Wenn du Tai Chi übst, solltest du den Nacken entspannen und den Kopf so halten, als wäre er in gewisser Höhe über dir an etwas aufgehängt. Die innere Kraft sollte zum Unterbauch sinken. Deine Stellung sollte aufrecht zentriert sein. Lehne oder neige dich in keine Richtung. Deine Bewegungen sollten ständig zwischen dem Vollen und dem Leeren wechseln. Fühlt sich deine linke Seite schwer an, dann solltest du deine linke Seite leicht machen. Fühlt sich deine rechte Seite schwer an, dann solltest du deine rechte Seite zum Verschwinden bringen.

7.

Bring deinen Gegner dazu, dass er beim Nach-oben-Schauen das Gefühl hat, du seist viel höher, und beim Nach-unten-Schauen, du seist viel niedriger.

Wenn er sich nach vorne bewegt, sollte er das Gefühl haben, dich nicht erreichen zu können, und wenn er sich zurückzieht, sollte er das Gefühl haben, dass er nirgendwohin zu entinnen vermag.

8.

Dein Körper sollte derart feinfühlig sein, dass du die winzigste Feder, die deine Haut streift, voll wahrnimmst. Selbst die Stechmücke kann sich an keiner Stelle auf dir niederlassen, ohne zu bewirken, dass du dich bewegst. Dann wird dein Gegner keinerlei Möglichkeit haben, dich

---

<sup>696</sup> Nach: WAYSUN LIAO; *Die Essenz des Tai Chi*. Chinesischer Text in Cheng Man-ching, *Ausgewählte Schriften*.

zu erspüren oder zu kontrollieren, vielmehr wirst du deinen Gegner voll wahrnehmen und ihn kontrollieren.

9.

Erreichst du diese Stufe der Feinfühligkeit, dann gibt es keine Gewalt, die dich besiegen wird. Es gibt in den Kampfkünsten Tausende von Methoden und Techniken. Ungeachtet der jeweils angewandten Techniken und Stellungen verlassen sich die meisten auf physische Kondition (Stark macht Schwach zunichte) und Geschwindigkeit (Schnell besiegt Langsam), so dass die Schwachen den Starken unterliegen und die Langsamen gegen die Schnellen verlieren müssen. Dies hängt jedoch von physischem Können ab und steht in keiner Beziehung zu der Schulung, die wir jetzt erörtern.

10.

Prüfe die Technik, bei der man vier Unzen Energie einsetzt, um eine Gewalt von tausend Pfund zu kontrollieren. Solche Techniken sind nicht auf rohe Gewalt angewiesen, um siegreich zu sein.

11.

Beobachte die Fähigkeit des alten Mannes, der sich gegen viele Gegner gleichzeitig erfolgreich verteidigen kann. Dies beweist, dass Geschwindigkeit für den Sieg nicht ausschlaggebend ist.

12.

Wenn du Tai Chi übst, solltest du in einer Haltung stehen wie eine Waage, die im Gleichgewicht ist. Wenn du dich bewegst, sollten deine Bewegungen sich so mühelos drehen, wie ein Rad rotiert.

13.

Du passt dich der sich verändernden Situation an und bewegst dich dabei, wie es nötig ist. Bist du unfähig, in dieser Weise zu reagieren, dann wirst du doppelgewichtig werden. Häufig könne sich die Anhänger der Kampfkunst, die seit Jahren üben, noch immer nicht richtig bewegen und sich folglich dem Fluss der Bewegungen ihres Gegners nicht anpassen. Das kommt hauptsächlich daher, dass sie durch den Fehler ihrer Doppelgewichtigkeit behindert werden.

14.

Um Doppelgewichtigkeit zu vermeiden, solltest du ferner begreifen, dass das Positive und das Negative einander ergänzen müssen. Dann wirst du das Fließen innerer Kraft begreifen, und nachdem du deine Technik wiederholt geübt und verfeinert und dein eigenes Gewahrsein erkundet hast, kannst du deine innere Kraft nach Belieben einsetzen und kontrollieren.

Und so einfach ist das Tai Chi-Prinzip: Gib dich selbst auf, und passe dich den äußeren Kräften an. Statt dies zu tun, ignorieren die meisten Menschen derart offenkundige und einfache Prinzipien und suchen nach einer entlegeneren und unpraktischeren Methode. Das ist der sogenannte Wenige-Zentimeter-Fehler, der, wenn man ihn sich entwickeln lässt, zur Strecke von tausend Meilen wird.

Alle Schüler des Tai Chi sollten sich dessen bewusst sein und sorgfältig lernen.

## BIBLIOGRAPHIE<sup>697</sup>

### JAPANISCHE LEXIKA UND SEKUNDÄRLITERATUR

- Inagaki, Fumio; *Buke jiten*; Tōkyō 1959  
Inagaki, Fumio; *Sengoku buke jiten*; Tōkyō 1962  
Kadokawa, Tsuguhiko; *Shinjigen*; Tōkyō 1998  
Kondō, Genichi; *Zengoku shiseki sōken*; Tōkyō 1978  
Kuwata, Tadachika; *Sengoku no shiwa*; Tōkyō 1963  
Mochizuki, Nobumichi; *Bukkyō daijiten*; Tōkyō 1935  
Murohashi, Tetsuji; *Dai kanwa jiten*; Tōkyō 1957  
Nakamura, Hajime; *Bukkyōgo daijiten*; Tōkyō 1981  
Sasama, Yoshihiko; *Sengoku bushi jiten*; Tōkyō 1969  
Sawada, Hisao; *Nihon chimei daijiten*; Tōkyō 1937  
Shinmura, Izuro; *Kojien*; Tōkyō 1998  
Yoshida, Dōgo; *Dai nihon chimei jiten*; Tōkyō 1958  
Yoshikawa, Keizō; *Kokushi daijiten*; Tōkyō 1979

### JAPANISCHE QUELLENTEXTE

- Bansenshūkai* (Zehntausend Flüsse sammeln sich im Meer´; 1676)  
Okuse, Heishichirō; *Nihon budō taikai* – Vol.5; Tōkyō 1982  
*Bunbu-mondō* (Fragen und Antworten betreffs Schwert und Pinsel´; 1651)  
Imamura, Yoshio; *Nihon budō taikai* – Vol.9; Tōkyō 1982  
*Bunbukun* (Belehrungen zu Schwert und Pinsel; 1717)  
Kokumin bunko kankōkai; Bd.40 – Kaibara Ekken-shū; 1913  
*Fudōchishinmyōroku* (Abhandlung über die wunderbare Weisheit des Fudō; 1629)  
Imamura, Yoshio; *Nihon budō taikai* – Vol.9; Tōkyō 1982  
*Geijutsuyōran* (Abriss der Kunstfertigkeiten; 1788)  
Imamura, Yoshio; *Nihon budō taikai* – Vol.9; Tōkyō 1982  
*Gojōkun* (Die Fünf Ewigwährenden´; 1710)  
Iwanami, Yūichirō; *Nihon shisō taikai* – Bd.34; Tōkyō 1970  
*Gorin no sho* (Das Buch der Fünf Ringe´; 1643)  
Nishiyama, Matsunosuke; *Nihon shisō taikai* – Bd.61; Tōkyō 1972  
*Heihō kadensho* (Interne Überlieferung der Kriegskunst´; 1632)  
Nishiyama, Matsunosuke; *Nihon shisō taikai* – Bd.61; Tōkyō 1972  
*Heihō okugi kōroku* (Aufzeichnung über das innere Wesen der Kriegskunst´; 1651)  
Sanshi, Hiroto; *Nihon tetsugaku shisō zensho* – Bd.15; Tōkyō 1938  
*Heihō shoshin tebigigusa* (Leitfaden der Kriegskunst für den Anfänger; 1830)  
Imamura, Yoshio; *Nihon budō taikai* – Vol.6; Tōkyō 1982

---

<sup>697</sup> Es werden die verwendeten Ausgaben und Übersetzungen aufgeführt. Jahresanzahlen der Sekundärliteratur in Klammern geben das Jahr der (teilweise anderssprachigen) Ersterscheinung an.

- Heijutsusuyôkun* (‘Belehrung über die Kriegskunst’; 1790)  
 Imamura, Yoshio; Nihon budô taikai – Vol.9; Tôkyô 1982
- Ittôsai sensei kenpôsho* (1653)  
 Sanshi, Hiroto; Nihon tetsugaku shisô zensho - Bd.15; Tôkyô 1938
- Jûjutsu soshin-ryû hisho* (‘Geheime Schrift des waffenlosen Kampfes des Sôshin-ryû’; 1785)  
 Imamura, Yoshio; Nihon budô taikai – Vol.6; Tôkyô 1982
- Jûjutsu taiseiroku* (‘Aufzeichnung über die Vollendung des Jûjutsu’; 1749)  
 Imamura, Yoshio; Nihon budô taikai – Vol.6; Tôkyô 1982
- Santokushô* (‘Abhandlung über die dreifache Tugendkraft’; 1629)  
 Sanshi, Hiroto; Nihon shisô tetsugaku zensho – Bd.14; Tôkyô 1956
- Shôninki* (‘Aufzeichnung über die wahren Shinobi’; 1675)  
 Imamura, Yoshio; Nihon budô taikai – Vol.9; Tôkyô 1982
- Sonshi* (‘13 Kapitel zur Kriegskunst’)  
 Murayama, Makoto; Chûgoku no shisô – Vol.10; Tôkyô 1969
- Tengugeijutsuron* (‘Abhandlung über die Kunst der Tengu’; 1728)  
 Sanshi, Hiroto; Nihon tetsugaku shisô zensho - Bd.15; Tôkyô 1938

#### QUELLENTEXTE IN DEUTSCHER UND ENGLISCHER ÜBERSETZUNG

##### *Anguttara-Nikaya*

Nyanatiloka / Nyanaponika; Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung; Freiburg i. Br. 1984

##### *Bhagavadgita*

Schroeder, Leopold von; Des Erhabenen Gesang; Düsseldorf, Köln 1978

Boxberger, Robert / Glasenapp, Helmut von; Das Lied der Gottheit; Stuttgart 2000 (1955)

##### *Bodhicaryavatara*

Steinkellner, Ernst; Santideva - Eintritt in das Leben zur Erleuchtung; München 1997 (1981)

##### *Bubishi*

McCarthy, Patrick; Bubishi – The Bible of Karate; Boston 1995

##### *Buddhismus*

Conze, Edward (Hrsg.); Im Zeichen Buddhas – Buddhistische Texte; Hamburg-Wandsbek 1957

Glasenapp, Helmut von; Pfad zur Erleuchtung – Buddhistische Grundtexte; Düsseldorf 1956

Schumann, Hans, Wolfgang; Mahayana-Buddhismus – Die zweite Drehung des Dharma-Rades; München 1990

##### *Budô-shoshinshû*

Keller, Guido; Samurai-Beat – Der Zen-Krieger; Frankfurt am Main 2001

##### *Chinesische Philosophie*

Chan, Wing-Tsit; A Source Book in Chinese Philosophy; Princeton 1973 (1969)

Debon, G; Speiser, W.; Chinesische Geisteswelt; Hanau 1987

Schwarz, Ernst; So sprach der Weise – Chinesische Lebensweisheiten; Augsburg 2000

##### *Dschuang-tze*

Wilhelm, Richard; Das wahre Buch vom südlichen Blütenland; München 1994 (1912)

##### *Dhammapada*

Cleary, Thomas; Dhammapada – Die Quintessenz der Buddha-Lehre; Frankfurt am Main 1997 (1994)

- Neumann, Karl Eugen; Der Wahrheitspfad – Dhammapadam; München 192 (1893)  
 Nyanatiloka; Dhammapada – Des Buddhas Weg zur Weisheit; Uttenbühl 1999
- Fudôchi-shinmyôroku*  
 Wilson, William Scott; Zen in der Kunst des kampfloren Kampfes; Bern, München, Wien 2000 (1986)
- Gorin no sho*  
 Cleary, Thomas; Vom Sieg im Kampf; München 1996 (1993)
- Hagakure*  
 Keller, Guido; Tsunetomo Yamamoto – Hagakure; München 2003
- Han Fei Tse*  
 Mögling, Wilmar; Die Kunst der Staatsführung – Die Schriften des Meisters Han Fei; Leipzig 1994
- Heihô-kadensho*  
 Cleary, Thomas; Vom Sieg im Kampf; München 1996 (1993)
- Hekiganroku*  
 Gundert, Wilhelm; Bi-Yän-lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand; München 1964/1973
- Huangti neijing*  
 Schmidt, Wolfgang G.A.; Der Klassiker des Gelben Kaisers zur Inneren Medizin; Freiburg i Br. 1993
- I-Ging*  
 Blofeld, John; Das Buch der Wandlungen – I Ging; Bern, München, Wien 1999 (1965/76)  
 Wilhelm, Richard; I Ging – Das Buch der Wandlungen (Text und Kommentare); Düsseldorf, Köln o.J. (1923)
- Keitoku dentô roku*  
 Chang, Chung-Yuan; Zen; Frankfurt am Main 2000 (1969)
- Lie-tze*  
 Wilhelm, Richard; Das wahre Buch vom quellenden Urgrund; München 1996
- Li Gi*  
 Wilhelm, Richard; Das Buch der Riten, Sitten und Bräuche; München 1997 (1930)
- Lankavatara-Sutra*  
 Golzio, Karl-Heinz; Die makellose Wahrheit erschauen; Bern, München, Wien 1996 (1995)
- Lun Yü*  
 Moritz, Ralf; Konfuzius – Gespräche; Leipzig 1982  
 Schwarz, Ernst; Konfuzius – Gespräche des Meisters Kung; München 1985
- Meng-tze*  
 Wilhelm, Richard; Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'ô; München 1994
- Mumonkan*  
 Reps, Paul; Ohne Worte – ohne Schweigen; Bern München Wien 1976  
 Roloff, Dietrich; Die torlose Schranke des Zen; Frankfurt am Main 1999
- Pali-Kanon (Auswahl)*  
 Dahlke, Paul; Buddha – Die Lehre des Erhabenen; München 1960 (1920)  
 Mylius, Klaus; Die vier edlen Wahrheiten – Texte des ursprünglichen Buddhismus; Augsburg 2000 (1983)  
 Nyanatiloka; Der Weg zur Erlösung – In den Worten der buddhistischen Urschriften; Konstanz 1956  
 Seidenstücker, Karl; Buddha – Die Lehren; Paderborn o.J. (Neuaufgabe)

*Reiroshu*

Wilson, William Scott; Zen in der Kunst des kampflösen Kampfes; Bern, München, Wien 2000 (1986)

*Rokuso-dangyô*

Muralt, Raoul von; Wei Lang - Das Sutra des sechsten Patriarchen; Schweiz 1958

*Samyutta-Nikaya*

Geiger / Nyanaponika; Die Lehrreden des Buddha aus der Gruppiereten Sammlung; Wolfenbüttel 1990

*Shôbôgenzô*

Nishiyama, Kôsen / Stevens, John; Die Schatzkammer der Erkenntnis des wahren Dharma; Zürich 1977 (1975)

*Shônan-kattô-roku*

Imai, Fukuzan; Der Zen-Weg der Samurai – Kamakura-Koan; Frankfurt am Main 2004

*Sokushin-jôbutsugi*

Kawahara, Eihô M. / Jobst, Yûhō C.; Kôbô Daishi Kûkai – Ausgewählte Schriften; München 1992

*Sun-tze*

Becker, H.D.; Sun Tze – Die dreizehn Gebote der Kriegskunst; München 1972

Wing, R.L.; Die Strategie der Sieger; München 1989

*Taiaki*

Wilson, William Scott; Zen in der Kunst des kampflösen Kampfes; Bern, München, Wien 2000 (1986)

*Tao Te King*

Debon, Günther; Lao-tse – Tao-Te-King; Stuttgart 2003

Schwarz, Ernst; Laudse – Daudesching; Leipzig 1978

Wing, L. R.; Der Weg und die Kraft; Augsburg 1999 (1986)

*Tengugeijutsuron*

Kammer, Reinhard; Zen in der Kunst das Schwert zu führen; Bern, München, Wien 2000 (1969)

*Upanishaden*

Bäumer, Bettina; Upanishaden – Befreiung zum Sein; München 1994 (1986)

Günther, Michael; Upanishaden – Die Geheimlehre der Inder; München 1977

*Vajraccheddika-Sutra*

Muralt, Raoul von; Meditations-Sutras des Mahayana-Buddhismus – Bd.1; Zürich 1956

*Visuddhimagga*

Nyanatiloka; Der Weg zur Reinheit; Konstanz 1993 (1975)

*Viveka-chudamani*

Mangoldt, Ursula; Shankara – Die Erkenntnis der Wahrheit; Düsseldorf 1980

*Xingming-Guizi*

Darga, Martina; Das alchemistische Buch von innerem Wesen und Lebensenergie; München 1999

*Yoga-Sutra*

Bäumer, B. / Deshpande, P.Y.; Patanjali – Die Wurzeln des Yoga; Bern 1976

Maldoner, Helmuth; Der Yoga-Leitfaden des Patanjali; Hamburg 1987

Miller, *Yoga – Disziplin der Freiheit* (in: *Yoga – Der innere Weg zur Freiheit*); Frankfurt am Main 1999

Schmidt, K.O.; Die Wissenschaft der Seele; Pfullingen 1922

## SEKUNDÄRLITERATUR

- Adolphson, Mikael; *The Gates of Power – Monks, Courtiers and Warriors in Premodern Japan*; Honolulu 1961
- Aitken, Robert; *Ethik des Zen*; München 1989 (1984)
- Bureau, Andre; *Der indische Buddhismus*; Stuttgart 1964
- Bauer, Wolfgang; *Geschichte der chinesischen Philosophie*; München 2001
- Bechert, Heinz u.a.; *Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*; Stuttgart 2000
- Benz, Ernst; *Zen in westlicher Sicht*; Weilheim 1962
- Bersihand, Roger; *Geschichte Japans von den Anfängen bis zur Gegenwart*; Stuttgart 1963 (1959)
- Berriedale, Keith A.; *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*; New Delhi 1979 (1923)
- Birnbaum, Raoul; *Der heilende Buddha*; München 1982 (1979)
- Blofeld, John; *Der Taoismus oder die Suche nach Unsterblichkeit*; München 1994 (1979)
- Blofeld, John; *Das Geheime und Erhabene – Mysterien und Magie des Taoismus*; München 1974
- Blofeld, John; *Jenseits der Götter*; München 1976
- Blofeld, John; *Die Macht des heiligen Lautes – Die geheime Tradition des Mantra*; München 1978
- Blomberg, Catharina; *The Heart of the Warrior*; Sandgate, Folkstone, Kent 1994
- Brosse, Jacques; *Schweigen, Blüte, Lachen – Die Tradition des Zen*; Solothurn 1994
- Brück, Michael; *Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*; München 1986
- Brüll, Lydia; *Die japanische Philosophie – Eine Einführung*; Darmstadt 1989
- Campbell, Joseph; *Der Heros in tausend Gestalten*; Frankfurt am Main 1978 (1949)
- Campbell, Joseph; *Die Masken Gottes* (4 Bd.); Basel 1991 (1959)
- Chan, Wing-Tsit; *Religiöses Leben im heutigen China*; München-Planegg 1953
- Chang, Carsun; *The Development of Neo-Confucian Thought – Volume Two*; New York 1962
- Chang, C.C.; *Die Praxis des Zen*; Freiburg im Breisgau 1982
- Chang, C.C.; *Die buddhistische Lehre von der Ganzheit des Seins*; Bern, München, Wien 1989 (1979)
- Chang Chung-yuan; *Tao, Zen und schöpferische Kraft*; Düsseldorf 1963
- Cheng, Man-Ching; *Dreizehn Kapitel zu Tai Chi Chuan*; München 2001 (1985)
- Cheng, Man-Ching; *Ausgewählte Schriften*; Basel 1988
- Chesneaux, Jean; *Weißer Lotus, rote Bärte – Geheimgesellschaften in China*; Berlin 1976 (1965)
- Ching, Julia; *Konfuzianismus und Christentum*; Mainz 1977
- Chow, David / Spangler, Richard; *Kung Fu – History, Philosophy and Technique*; Burbank 1982
- Cohen, Kenneth; *Qigong – Grundlagen, Methoden, Anwendung*; Augsburg 2001
- Cooper, J. C.; *Was ist Taoismus*; München 1993 (1972)
- Chong-Sok Choe, *Qi, ein religiöses Urwort in China*; Frankfurt am Main 1995
- Cleary, Thomas; *Zu wissen wann man kämpfen soll*; Braunschweig 1991
- Colsmann, Michael; *Definitionen psychologisch-ethischer Faktoren in der systematischen Philosophie des Buddhismus – Auf der Grundlage eines lamaistischen Textes von Gegän Gyatso*; Pfaffenweiler 1990
- Conze, Edward; *Der Buddhismus – Wesen und Entwicklung*; Stuttgart, Wien, Zürich 1953
- Conze, Edward; *Buddhistisches Denken – Drei Phasen buddhistischer Philosophie in Indien*; Frankfurt am Main 1988 (1962)
- Conze, Edward; *Eine kurze Geschichte des Buddhismus*; Frankfurt am Main 1984
- Daisaku, Ikeda; *Der chinesische Buddhismus*; Frankfurt am Main, Berlin 1990 (1987)

David-Néel, Alexandra; *Die geheimen Lehren des tibetischen Buddhismus*; Satteldorf 1998 (1953)

Deshimaru-Roshi, Taisen; *Die Praxis der KONZENTration*; Braunschweig 1992 (1978)

Deshimaru-Roshi, Taisen; *Za-Zen – Die Praxis des Zen*; Leimen 1991 (1974)

Deshimaru-Roshi, Taisen; *Zen in den Kampfkünsten Japans*; Heidelberg 1994

Dolin, A.; *Kempo – Die Kunst des Kampfes*; Berlin 1986

Dore, R.P., *Education in Tokugawa Japan*; Berkely 1965

Draeger, Donn F. / Smith, Robert W.; *Comprehensive Asian Fighting Arts*; Tokyo, New York, London 1980

Draeger, Donn F.; *Classical Bujutsu – The Martial Arts and Ways of Japan Vol.1*; New York 1973

Draeger, Donn F.; *Classical Budo – The Martial Arts and Ways of Japan. Vol.2*; New York 2002 (1973)

Draeger, Donn F.; *Modern Budo and Bujutsu – The Martial Arts and Ways of Japan. Vol.3*; New York 1974

Dumoulin, H.; *Zen – Geschichte und Gestalt*; Bern 1959

Dürckheim, Karlfried Graf; *Japan und die Kultur der Stille*; 1975

Eichhorn, Werner; *Kulturgeschichte Chinas*; Stuttgart 1964

Eichhorn, Werner; *Die Religionen Chinas*; Stuttgart 1973

Eliade, Mircea; *Yoga – Unsterblichkeit und Freiheit*; Frankfurt am Main 1960

Eliade, Mircea; *Geschichte der religiösen Ideen* (4 Bd.); Freiburg im Breisgau 1983 (1978)

Eliade, Mircea; *Ewige Bilder und Sinnbilder – Über die magisch-religiöse Symbolik*; Frankfurt 1998 (1952)

Eliade, Mircea; *Kosmos und Geschichte – Der Mythos der ewigen Wiederkehr*; Düsseldorf 1963 (1953)

Engelhardt, Ute, *Die klassische Tradition der Qi-Übungen*; Stuttgart 1987

Eisenstadt, Shmuel N. (Hrsg.); *Kulturen der Achsenzeit II*; Frankfurt am Main 1982

Fan, Chayong / Hummelsberger, Josef / Wislperger, Gerlinde; *Tuina*; München 1999

Feifel, Eugen P.; *Geschichte der chinesischen Literatur*; Darmstadt 1959

Frauwallner, Erich; *Geschichte der indischen Philosophie* (2 Bd.); Salzburg 1953 / 1956

Frauwallner, Erich; *Die Philosophie des Buddhismus*; Berlin 1958

Friday, Karl F.; *Legacies of the Sword – The Kashima-Shinryū and Samurai Martial Culture*; Honolulu 1997

Fryba, Mirko; *Anleitung zum Glücklichein – Die Psychologie des Abhidhamma*; Freiburg im Breisgau 1987

Fujikawa, Dr. med. Y.; *Der Arzt in der japanischen Kultur*; Esslingen 1976 (1911)

Gernet, Jacques; *Die chinesische Welt*; Frankfurt am Main 1997 (1972)

Gerson, Scott; *Ayurveda – Eine Einführung in die indische Gesundheitslehre*; Frankfurt am Main 1996 (1993)

Glaserapp, Helmut von; *Buddhistische Mysterien – Die geheimen Lehren und Riten des Diamant-Fahrzeugs*; Stuttgart 1940

Glaserapp, Helmut von; *Die Religionen Indiens*; Stuttgart 1943

Glaserapp, Helmut von; *Die Philosophie der Inder*; Stuttgart 1958

Glaserapp, Helmut von; *Die Literaturen Indiens*; Stuttgart 1961

Govinda, Anagarika; *Grundlagen tibetischer Mystik – Die geheime Lehre des Großen Mantra*; Bern 1956

Govinda, Anagarika; *Die Dynamik des Geistes – Die psychologische Haltung der frühbuddhistischen Philosophie und ihre systematische Darstellung nach der Tradition des Abhidhamma*; München 1992

Granet, Marcel; *Das chinesische Denken*; München 1963 (1934)

Granet, Marcel; *Die chinesische Zivilisation*; München 1980 (1968)

Günther, Herbert; *Der Buddha und seine Lehre – Nach der Überlieferung der Theravadins*; Zürich 1956

Hackmann, Heinrich; *Chinesische Philosophie*; München 1927

- Hall, John Whitney; *Das japanische Kaiserreich*; Frankfurt am Main 1968
- Hammitzsch, Horst (Hrsg.); *Japan-Handbuch – Land und Leute, Kultur und Geistesleben*; Stuttgart 1990
- Harrison; E.J.; *The Fighting Spirit of Japan*; London 1955 (1913)
- Heinemann, Robert Klaus; *Der Weg des Übens im ostasiatischen Mahayana*; Wiesbaden 1979
- Hempfen, Carl-Hermann; *dtv-Atlas Akupunktur – Tafeln und Texte*; München 1995
- Hiriyanna, M.; *Vom Wesen der indischen Philosophie*; München 1990 (1949)
- Hoover, Thomas; *Die Kultur des Zen*; München 1991 (1978)
- Inagaki, Hisao; *A Dictionary of Japanese Buddhist Terms – Based on References in Japanese Literature*; Kyoto 1984
- Iyengar, B.K.S.; *Der Baum des Yoga*; Bern, München, Wien 2001 (1988)
- Jongen, Marc; *Das Wesen spiritueller Erkenntnis – Eine Reise in das innere des Geistes*; München 1998
- Kaptchuk, Ted K.; *Das große Buch der chinesischen Medizin*; Bern, München, Wien 1983
- Keegan, John; *Die Kultur des Krieges*; Berlin 1955
- Kielce, Anton; *Taoismus*; München 1985 (1984)
- Kiyoshi, Inoue; *Geschichte Japans*; Frankfurt, New York 1993 (1963)
- Kiyota, Minoru; *Shingon Buddhism: Theory and Practice*; Tokyo 1923
- Kubny, Manfred; *Qi – Lebenskraftkonzepte in China – Definition, Theorien, Grundlagen*; Heidelberg 1995
- Lade, Arnie; *Selbstheilung mit Qi – Das Standardwerk der Energiemedizin*; Frankfurt am Main 2004 (1998)
- Leggett, Trevor; *Zen and the ways*; London 1978
- Li, Wenchao; *Buddhistisch philosophieren – Eine Einführung*; Münster 1999
- Lingwood, Dennis (Sangharakshita); *Die Drei Kleinode – Eine Einführung in den Buddhismus*; München 1971
- Lingwood, Dennis (Sangharakshita); *Das Buddha-Wort – Eine Einführung in die buddhistische Literatur*; Bern, München, Wien 1985
- Lind, Werner; *Die Tradition des Karate*; Leimen 1991
- Lind, Werner; *Lexikon der Kampfkünste*; Berlin 2001
- Lindenberg, Wladimir; *Die Menschheit betet – Praktiken der Meditation in der Welt*; München 1958
- Liu, Da; *T'ai Chi Ch'uan and I ching – A choreography of Body and Mind*; London 1972
- Lorenz, Kuno; *Indische Denker*; München 1998
- Lüth, Paul; *Die japanische Philosophie*; Tübingen 1944
- Malek, Roman; *Das Tao des Himmels – Die religiöse Tradition Chinas*; Freiburg i. Br. 1996 / 2003
- Matsunaga, Daigan & Alicia; *Foundation of Japanese Buddhism Vol. I – The Aristocratic Age*; Tokyo 1974
- Mauer, Kuno; *Die Samurai – Ihre Geschichte und ihr Einfluss auf das moderne Japan*; Düsseldorf, Wien 1981
- Mensching, Gustav; *Die Religionen*; o. J.
- Mensching, Gustav; *Die Weltreligionen*; Wiesbaden o. J.
- Mensching, Gustav; *Allgemeine Religionsgeschichte*; Heidelberg 1949 (1940)
- Möller, Hans-Georg; *In der Mitte des Kreises – Daoistisches Denken*; Frankfurt am Main 2001
- Moritz, Ralf; *Die Philosophie im alten China*; Berlin 1990
- Morris, Ivan; *Samurai oder von der Würde des Scheiterns*; Frankfurt am Main 1989 (1975)
- Münke, Wolfgang; *Die klassische chinesische Mythologie*; Stuttgart 1976
- Nachod, O.; *Geschichte von Japan – Die Übernahme der chinesischen Kultur*; Leipzig 1929 / 1930
- Needham, Joseph / Ronan, Colin A.; *Wissenschaft und Zivilisation in China*; Frankfurt am Main 1984

Nyanatiloka; *Buddhistisches Wörterbuch*; Konstanz 1983

Obert, Mathias; *Sinndeutung und Zeitlichkeit – Zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus*; Hamburg 2000

Oldenberg, Hermann; *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*; Göttingen 1923

Olson, Stuart; *Das Wesen des Taiji-Quan*; Bielefeld 2001

Olvedi, Ulli; *Das Stille Qi Gong*; Bern, München, Wien 1994

Opitz, Peter J.; *Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik*; München 1968

Palos, Stephan; *Chinesische Heilkunst*; München 1963

Palos, Stephan; *Atem und Meditation*; Weilheim 1968

Papinot, E., *Historical and Geographical Dictionary of Japan*; Michigan 1948

Paul, Gregor; *Konfuzius*; Freiburg 2001

Pandit Usharbudh Arya; *Die Philosophie des Hatha-Yoga*; Ahrensburg 1989 (1977)

Peers, Chris; *Warlords of China 700 BC to AD 1662*; New York 1998

Perrin, Noel, *Japans Weg zurück zum Schwert von 1543-1879*; Frankfurt am Main 1982

Porkert, Manfred; *Die chinesische Medizin*; Düsseldorf 1986

Pörtner, Peter / Heise, Jens; *Die Philosophie Japans – Von den Anfängen bis zur Gegenwart*; Stuttgart 1995

Ralston, Peter; *Cheng Hsin – The Principles of Effortless Power*; Berkely 1989

Ramming, Martin, *Zum Rōninproblem in der Tokugawa-Zeit*; Berlin 1956

Ratti, Oscar, Westbrook, Adele; *Secrets of the Samurai – The Martial Arts of Feudal Japan*; Rutland 1973

Requena, Yves, *Qi Gong – Das geheime Übungssystem für Lebenskraft und Langlebigkeit*; München 1992

Reid, Howard / Croucher, Michael; *Der Weg des Kriegers*; München 1986

Roetz, Heiner; *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*; Frankfurt am Main 1992

Roetz, Heiner; *Konfuzius*; München 1995

Ros, Dr. Frank; *Geheimnisse ayurvedischer Akupunktur*; Aitrang 1995

Ruben, Walter; *Geschichte der indischen Philosophie*; Berlin 1954

Sadler, A. L.; *The Maker of Modern Japan – The Life of Shogun Tokugawa Ieyasu*; London 1937

Sansom, G. B.; *Japan – A Short Cultural History*; Tôkyô 1997 (1931)

Sartory, Gertrude & Thomas; *Die Meister des Weges in den großen Weltreligionen*; Freiburg im Breisgau 1981

Sayadaw Pandita; *Im Augenblick liegt alles Leben – Buddhas Weg der Befreiung*; Bern, München, Wien 1991

Schmidt, Wolfgang G. A.; *Handbuch der chinesischen Heilkunst*; Berlin 1995

Schmidt-Glitzner; *Das alte China – Von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert*; München 1995

Schleichert, Hubert, *Klassische chinesische Philosophie*; Frankfurt am Main 1980

Schoeps, Hans-Joachim; *Religionen – Wesen und Geschichte*; Gütersloh 1961

Schumann, Hans Wolfgang; *Buddhismus – Philosophie zur Erlösung*; Bern 1963

Schumann, Hans Wolfgang; *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*; München 1993 (1976)

Schumann, Hans Wolfgang; *Der historische Buddha – Leben und Lehre des Gotama*; München 1982

Schumann, Hans, Wolfgang; *Mahayana-Buddhismus – Die zweite Drehung des Dharma-Rades*; München 1990

Schumann, Hans Wolfgang; *Buddhistische Bilderwelt*; München 1986

Schwentker, Wolfgang; *Die Samurai*; München 2003

Shah, Idries; *Magie des Ostens – Die geheime Überlieferung des Orients und Asiens*; Basel 1994 (1956)

Shaoping Gan, *Die chinesische Philosophie*; Darmstadt 1997

Shimada, Kenji, *Die Neo-konfuzianische Philosophie*; Berlin 1987 (1967)

Singer, Kurt; *Spiegel, Schwert und Edelstein – Strukturen japanischen Lebens*; Frankfurt am Main 1991

Song, Z. J.; *T'ai Chi Ch'üan – Die Grundlagen*; München 1991

Song, Z. J.; *T'ai Chi Ch'üan – Übungen für Fortgeschrittene*; München 1994

Spiegelberg, Frederic; *Die lebenden Weltreligionen*; Frankfurt 1977 (1956)

Stein, Hans Joachim; *Kyudô – Die Kunst des Bogenschießens*; Bern, München, Wien 1985

Steinilber-Oberlin, E., *The Buddhist Sects of Japan*; London 1938

Strauss, Otto; *Indische Philosophie*; München 1925

Stux, Gabriel; *Grundlagen der Akupunktur*; Berlin, Heidelberg 1992

Suzuki, D.T.; *Der Buddha der Liebe – Herzengüte im Zen-Buddhismus und christlicher Glaube*; Bern, München, Wien 1974

Suzuki, D.T.; *Karuna – Zen und der Weg der tätigen Liebe. Der Bodhisattva-Pfad im Buddhismus und im Zen*; Bern, München, Wien 1996 (1953)

Suzuki, D.T.; *Mushin - Die Zen-Lehre vom Nichtbewusstsein. Das Wesen des Zen nach den Worten des Sechsten Patriarchen*; Bern, München, Wien 1996 (1949)

Suzuki, D.T.; *Prajna – Zen und die höchste Weisheit. Die Verwirklichung der transzendenten Weisheit im Buddhismus und im Zen*; Bern, München, Wien 1990 (1953)

Suzuki, D.T.; *Wesen und Sinn des Buddhismus*; Freiburg im Breisgau 1993

Takakusu, Junjirô; *The Essentials of Buddhist Philosophy*; Honolulu 1956

Tessenow, Hermann, *Der chinesische Moralbegriff 'i'*; Frankfurt am Main 1991

Toynbee, Arnold, J.; *Krieg und Kultur*; Frankfurt am Main, Hamburg 1950

Turnbull, Stephen; *The Samurai – A Military History*; New York 1977

Turnbull, Stephen; *Ninja – The true story of Japan's Secret Warrior Cult*; Poole 1991

Turnbull, Stephen / Reynolds, Wayne; *Ninja und japanische Kampfmönche 950-1650*; Sankt Augustin 2003

Unschuld, Paul U.; *Chinesische Medizin*; München 1997

Varley, Paul; *Warriors of Japan – As Portrayed in the War Tales*; Honolulu 1994

Verdu, Alfonso; *Abstraktion und Intuition als Wege zur Wahrheit in Yoga und Zen*; München 1965

Verma, Vinod; *Gesund und vital durch Ayurveda*; Bern, München, Wien 1992

Viseux, Dominique; *Das Leben nach dem Tod in den großen Kulturen*; München 1994 (1989)

Walleser, Max; *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*; Heidelberg 1925

Walleser, Max; *Die Sekten des alten Buddhismus*; Heidelberg 1927

Warder, A.K.; *Indian Buddhism*, Delhi 2004 (1970)

Ware, James R.(ed.); *Alchemy, Medicine & Religion in the China of A.D. 320*; Massachusetts 1966

Watts, Alan W.; *Zen-Buddhismus – Tradition und lebendige Gegenwart*; Reinbek bei Hamburg 1961

Watts, Alan; *Der Lauf des Wassers – Eine Einführung in den Taoismus*; Frankfurt am Main 1975

Wilhelm, Richard; *Geschichte der chinesischen Kultur*; München 1928

Wilson, Scott William, *Ideals of the Samurai – Writings of Japanese Warriors*; Burbank 1982

Wu, John C. H.; *The Golden Age of Zen*; China 1975

Yamasaki, Taiko; *Shingon – Der Esoterische Buddhismus in Japan*; Zürich, München 1990

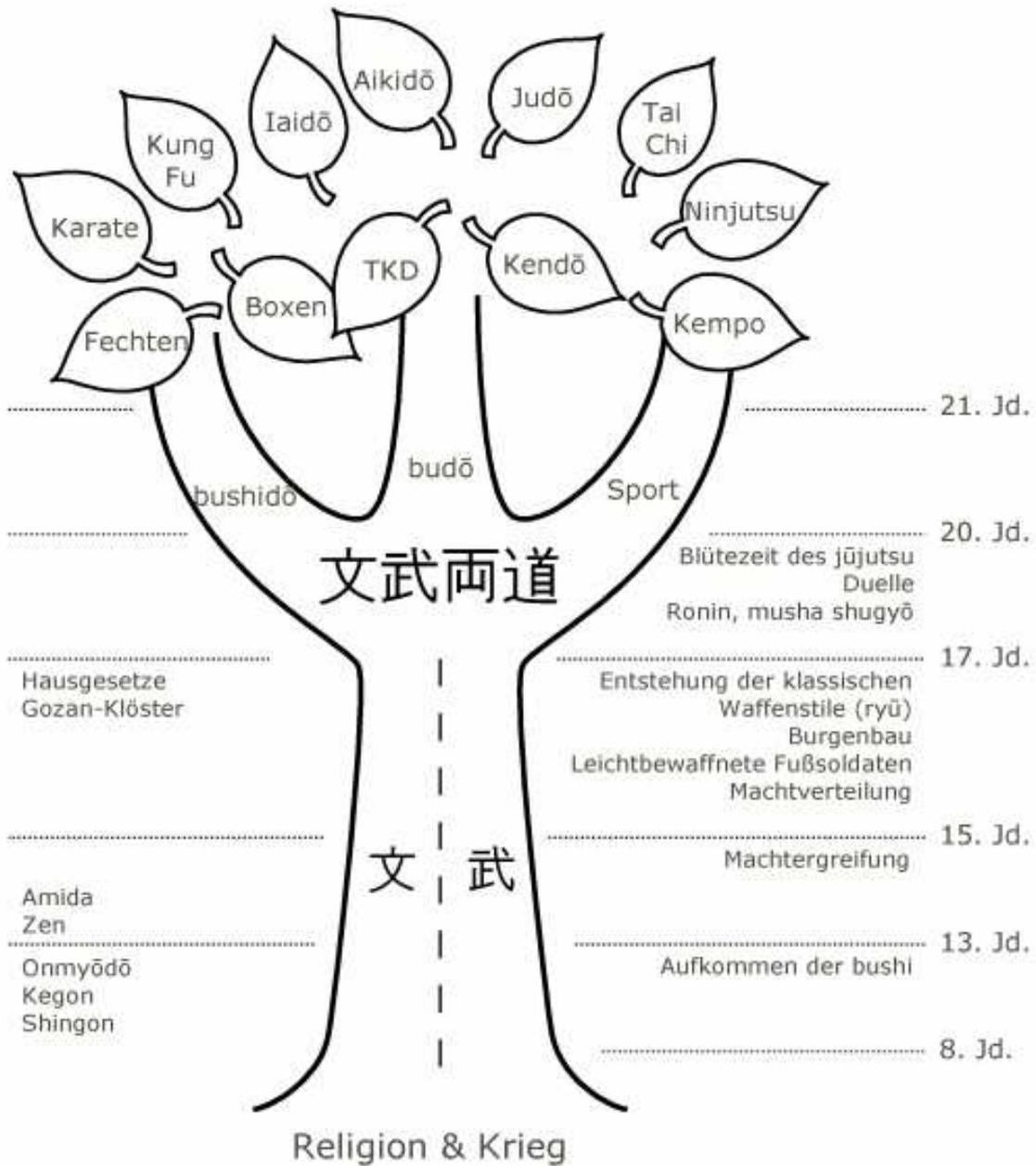
Yura, T.; *Bewusstseinslehre im Buddhismus*; Leipzig 1932

Yuasa, Yasuo; *The body, self-cultivation and ki-energy*; New York 1993

Zenkei Shibayama; *Zen – Eine Blume spricht ohne Worte*; Bern, München, Wien 1974

- Zenker, E.V.; *Geschichte der chinesischen Philosophie Bd.2*; Reichenberg 1927
- Zhang Yu Huan / Ken Rose; *Den Drachen reiten – die kulturellen Wurzeln der TCM*; München 1999
- Zimmer, Heinrich; *Philosophie und Religion Indiens*; Frankfurt am Main 1994 (1961)
- Zimmer, Heinrich; *Yoga und Buddhismus*; Frankfurt am Main 1973
- Zimmermann, Herbert, *Politische Erziehung der Militärklasse in Japan zur Feudalzeit*; Würzburg 1935
- Zong Wu / Li Mao; *Chinesische Gesundheitslehren aus zwei Jahrtausenden*; Hong Kong 1990
- Zotz, Volker; *Der Buddha im Reinen Land – Shin-Buddhismus in Japan*; München 1991
- Zotz, Volker; *Geschichte der buddhistischen Philosophie*; Reinbek bei Hamburg 1996

**Abbildung 1: Entwicklung von bunbu-ryōdō**



## Abbildung 2: Konzepte von bunbu-ryōdō

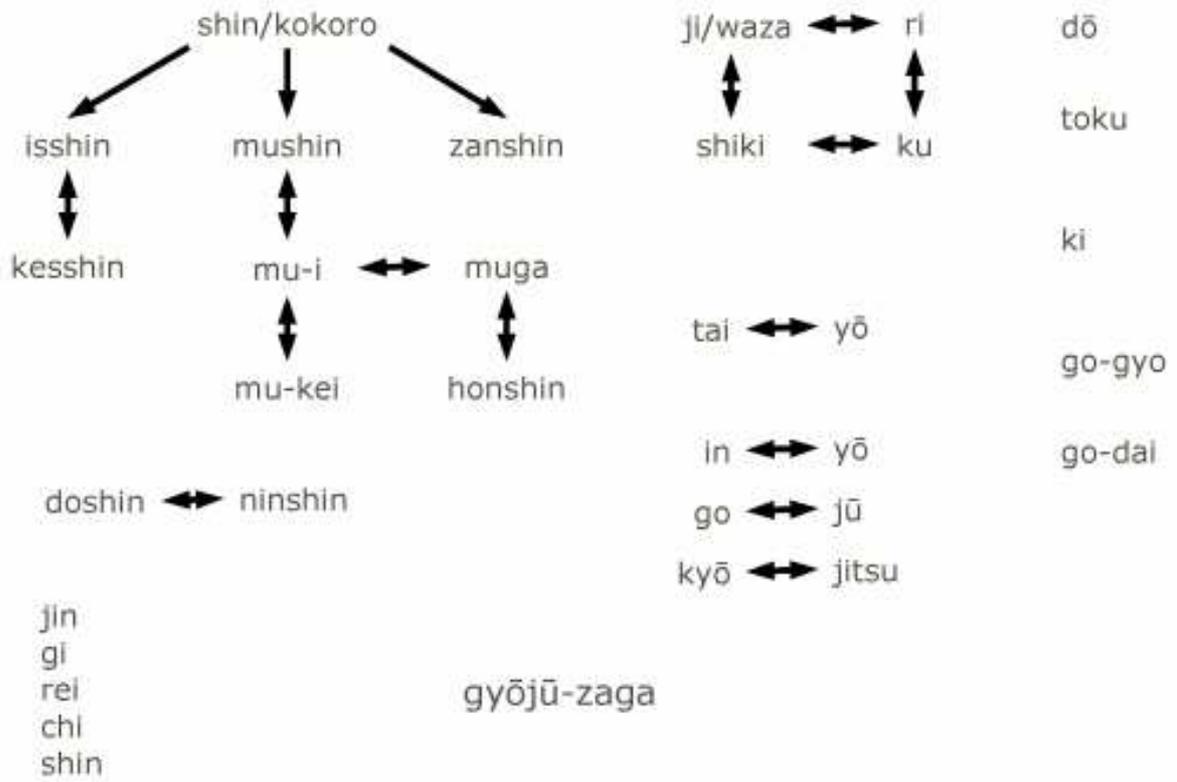


Abbildung 3: Elemente von bunbu-ryōdō

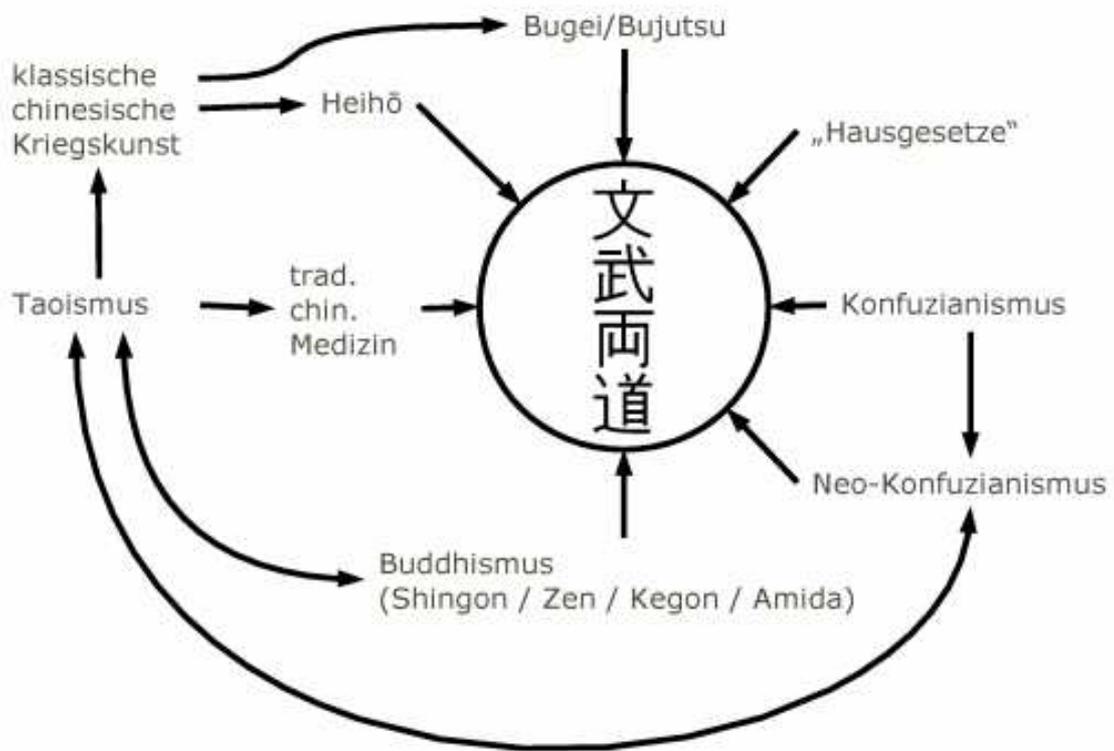


Abbildung 4: „Auswege“ aus dem Kreislauf des bedingten Entstehens mit Bezug auf die bunbu-ryōdō-Tradition (vgl. 5.13)

